

TÓPICOS

REVISTA DE FILOSOFÍA

JULIO-DICIEMBRE 2021 | ISSN 2007-8498 (EN LÍNEA)

Los primeros comentaristas protestantes de la *Ética a Nicómaco* (1532-1599) y el problema de la mutabilidad de la ley natural

Manfred Svensson

Hobbes y la tolerancia religiosa: una lectura de *Leviatán* desde el concepto de “religión”

Álvaro A. Pezoa Gutiérrez

El sentido sistemático de la lectura hegeliana de Plotino

Sergio Montecinos Fabio y Juan Serey Aguilera

Subjetividad y subjetivación en Marx: una lectura confrontativa a partir de Heidegger y Foucault

Jesús Ayala-Colqui

Conciencia y mismidad: un análisis fenomenológico de *Ser y tiempo*, §§ 54-60

Juan José Garrido Periñán

Una aproximación a la dimensión etho-estética en Marcuse. Entre el furor y la serenidad

Edison Francisco Viveros Chavarría

Antes del aura: el fundamento de la pintura según Walter Benjamin

José María de Luelmo

Imagen y diferencia. Una aproximación deconstructiva a la teoría de la diferencia icónica de Gottfried Boehm

Roberto Rubio y Jacopo Vignola

Las derivas éticas del concepto de “repetición” y su prolongamiento en la teoría de lo minoritario en la filosofía de Gilles Deleuze

Carlos Béjar

“Padre, perdónalos, porque no saben lo que hacen”: el problema de la responsabilidad moral de los verdugos de Jesús en un escenario sin posibilidades alternativas

Andersson Mina Vargas

Conservadurismo y liberalismo económico. La crítica de Scruton a Hayek

José A. Vidal Robson

La mente autoritaria: de las metáforas políticas a la constitución de la identidad social

Sebastián Alejandro González y María Clara Garavito

Racionalidad humana: explicaciones desde la ciencia cognitiva y la filosofía de la lógica

Gabrielle Ramos García

The Suffering of Invertebrates: An Approach from Animal Ethics

Alejandro Villamor Iglesias

Las humanidades en tiempos del Antropoceno: en el umbral entre humanismo y posthumanismo

Diana María Muñoz-González

RESEÑAS

61

TÓPICOS, REVISTA DE FILOSOFÍA

UNIVERSIDAD PANAMERICANA
México 2021

Tópicos, Revista de Filosofía

Tópicos, Revista de Filosofía es una publicación semestral que aparece en los meses de enero y julio. Se distribuye internacionalmente mediante intercambio y donación. Para mayor información consulte nuestra página de Internet en: <https://revistas.up.edu.mx/topicos/>

Tópicos, Revista de Filosofía aparece en los siguientes servicios de indización y resúmenes: The Philosopher's Index, Répertoire bibliographique de la philosophie, Sistema de Clasificación de Revistas Mexicanas de Ciencia y Tecnología CONACYT, DIALNET, Latindex, Filos, Redalyc, Clase, SCOPUS, Elsevier, Scielo, Scielo Citation Index, REDIB, DOAJ y Fuente Académica EBSCO.

Tópicos, Revista de Filosofía acepta artículos originales no solicitados y no publicados previamente. Las especificaciones del formato y calidad de estos están explicados en la sección *Para los colaboradores*, al final de este ejemplar. Ahí puede leerse también nuestro código de ética.

Tópicos, Revista de Filosofía Año 31, número 61, julio-diciembre, es una publicación semestral editada y publicada por Centros Culturales de México, A.C., propietaria de la Universidad Panamericana, Facultad de Filosofía, Augusto Rodin #498, Col. Insurgentes Mixcoac, Del. Benito Juárez, C.P. 03920, México, DF. Tel. 54821649, topicos@up.edu.mx; topicosojs@up.edu.mx. Editor Responsable: Dr. Luis Xavier López Farjeat. Reservas de derechos al Uso Exclusivo No. 04 - 2013 - 101810182700 - 203. ISSN impreso: 0188 - 6649, ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Licitud de título y contenido No. 16092, otorgado por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. Reservas de derechos al Uso Exclusivo electrónico: 04-2013-102110203400-102. ISSN electrónico: 2007 - 8498; otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Impresa por Editorial Ducere, S.A. de C.V. Rosa Esmeralda num3-bis. Col. Molino de Rosas, C.P. 01470, Deleg. Álvaro Obregón, México, D.F.

Diseño de Portada: Litholred, Rúbrica Contemporánea.

Diseño de Caja: J. Luis Rivera N.

Compuesto en Palatino Linotype y Computer Modern Roman, con InDesign.

All TradeMarks are the property of their respective owners.

Toda correspondencia deberá enviarse a:

Tópicos, Revista de Filosofía

UNIVERSIDAD PANAMERICANA

Facultad de Filosofía

Augusto Rodin #498

Insurgentes Mixcoac

03920 México, D.F. México

<https://revistas.up.edu.mx/topicos/>

© 2021 UNIVERSIDAD PANAMERICANA

Las opiniones expresadas por los autores en los artículos y reseñas son de su exclusiva responsabilidad.

TÓPICOS, REVISTA DE FILOSOFÍA
UNIVERSIDAD PANAMERICANA

CONSEJO EDITORIAL

†Ignacio Angelelli, *University of Texas at Austin, EUA*

Juan Arana, *Universidad de Sevilla, España*

Virginia Aspe, *Universidad Panamericana, México*

Enrico Berti, *Università di Padova, Italia*

Mauricio Beuchot, *Universidad Nacional Autónoma de México, México*

Marcelo Boeri, *Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile*

Paulette Dieterlen, *Universidad Nacional Autónoma de México, México*

Alexander Fidora, *Universitat Autònoma de Barcelona, España*

†Alfonso Gómez Lobo, *Georgetown University, EUA*

Jorge Gracia, *State University of New York at Buffalo, EUA*

Alejandro Herrera, *Universidad Nacional Autónoma de México, México*

Guillermo Hurtado, *Universidad Nacional Autónoma de México, México*

Gustavo Leyva, *Universidad Autónoma Metropolitana, México*

Alfredo Marcos, *Universidad de Valladolid, España*

Carlos Pereda, *Universidad Nacional Autónoma de México, México*

Teresa Santiago, *Universidad Autónoma Metropolitana, México*

Richard C. Taylor, *Marquette University, EUA*

Alejandro Vigo, *Universidad de Navarra, España*

† Franco Volpi, *Università di Padova, Italia*

EDITOR: Luis Xavier López Farjeat

SECRETARIA EDITORIAL: Karen González Fernández

APOYO EDITORIAL: Luis Bazet

Dulce Moncada

Índice General

Artículos

- Los primeros comentaristas protestantes de la *Ética a Nicómaco* (1532-1599) y el problema de la mutabilidad de la ley natural**
(The First Protestant Commentators of the *Nicomachean Ethics* (1532-1599) and the Problem of Natural Law's Mutability) 11
Manfred Svensson
- Hobbes y la tolerancia religiosa: una lectura de *Leviatán* desde el concepto de "religión"**
(Hobbes and Religious Tolerance: A Reading of *Leviathan* from the Concept of Religion) 39
Álvaro A. Pezoa Gutiérrez
- El sentido sistemático de la lectura hegeliana de Plotino**
(The Systematic Sense of Hegel's Reading of Plotinus) 69
Sergio Montecinos Fabio y Juan Serey Aguilera
- Subjetividad y subjetivación en Marx: una lectura confrontativa a partir de Heidegger y Foucault**
(Subjectivity and Subjectivation in Marx: A Confrontational Reading from Heidegger and Foucault) 109
Jesús Ayala-Colqui
- Conciencia y mismidad: un análisis fenomenológico de *Ser y tiempo*, §§ 54-60**
(Conscience and Selfhood: A Phenomenological Analysis of *Being and Time*, §§ 54-60) 145
Juan José Garrido Perriñán
- Una aproximación a la dimensión etho-estética en Marcuse. Entre el furor y la serenidad**
(An Approach to the Etho-Aesthetic Dimension in Marcuse. Between Furor and Serenity) 171
Edison Francisco Viveros Chavarría

- Antes del aura: el fundamento de la pintura según Walter Benjamin**
(Before Aura: The Foundation of Painting According to Walter Benjamin) 195
José María de Luelmo
- Imagen y diferencia. Una aproximación deconstructiva a la teoría de la diferencia icónica de Gottfried Boehm**
(Image and Difference: A Deconstructive Approach to Gottfried Boehm's Theory of the Iconic Difference) 227
Roberto Rubio y Jacopo Vignola
- Las derivas éticas del concepto de "repetición" y su prolongamiento en la teoría de lo minoritario en la filosofía de Gilles Deleuze**
(The Ethical Drifts of the Concept of Repetition and Its Prolongation in the Theory of Minorities in Gilles Deleuze's Philosophy) 259
Carlos Béjar
- "Padre, perdónalos, porque no saben lo que hacen": el problema de la responsabilidad moral de los verdugos de Jesús en un escenario sin posibilidades alternativas**
("Father, Forgive Them, for They Know Not What They Are Doing": The Problem of the Moral Responsibility of Jesus's Executioners in a Scenario Without Alternative Possibilities) 295
Andersson Mina Vargas
- Conservadurismo y liberalismo económico. La crítica de Scruton a Hayek**
(Conservatism and Economic Liberalism. Scruton's Critique of Hayek) 321
José A. Vidal Robson

La mente autoritaria: de las metáforas políticas a la constitución de la identidad social
(The Authoritarian Mind: From Political Metaphors to the Constitution of a Social Identity) 351
Sebastián Alejandro González y María Clara Garavito

Racionalidad humana: explicaciones desde la ciencia cognitiva y la filosofía de la lógica
(Human Rationality: Explanations from Cognitive Science and the Philosophy of Logic) 385
Gabrielle Ramos García

The Suffering of Invertebrates: An Approach from Animal Ethics
(El sufrimiento de los invertebrados: una aproximación desde la ética animal) 403
Alejandro Villamor Iglesias

Filosofía en el espacio público

Las humanidades en tiempos del Antropoceno: en el umbral entre humanismo y posthumanismo
(The Humanities in the Times of the Anthropocene: At the Threshold Between Humanism and Posthumanism) 423
Diana María Muñoz-González

Reseñas

Del Río, F. (2020). *Las filósofas tienen la palabra. Siglo XXI*. 232 pp. 451
Ángeles Eraña

Fonseca Patrón, A. L. (2019). *Cognición humana, razonamiento y racionalidad. Los retos de la investigación empírica a la visión estándar de la racionalidad*. Bonilla Artigas-Universidad de Guanajuato. 171 pp. 459
María José Urteaga Rodríguez

Lapoujade, D. (2018). *Las existencias menores*.

P. Ires (trad.). Editorial Cactus. 96 pp.

Sergio González Araneda

463

Artículos

<http://doi.org/10.21555/top.v0i61.1170>

The First Protestant Commentators of the
Nicomachean Ethics (1532-1599) and the Problem of
Natural Law's Mutability

Los primeros comentadores protestantes de la
Ética a Nicómaco (1532-1599) y el problema de la
mutabilidad de la ley natural

Manfred Svensson
Universidad de los Andes, Chile
msvensson@miuandes.cl
<https://orcid.org/0000-0002-9896-1752>

Recibido: 04 – 04 – 2019.
Aceptado: 06 – 06 – 2019.
Publicado en línea: 23 – 06 – 2021.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution
-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Abstract

The article presents a general introduction to the commentaries on the *Nicomachean Ethics* written by Protestant authors during the 16th century. A unilateral view of the intellectual history of this period, caused by Luther's anti-Aristotelianism, is thus corrected. The article attends to the way in which these authors address the natural law text of *EN V, 7*, particularly their discussion of the peculiarly Aristotelian thesis about the mutability of natural law.

Keywords: Protestantism; Aristotle; *Nicomachean Ethics*; natural law.

Resumen

El artículo ofrece una introducción al conjunto de los comentarios a la *Ética a Nicómaco* escritos por autores protestantes durante el siglo XVI. Se corrige así la unilateral impresión que el antiaristotelismo de Lutero ha dejado sobre la historia intelectual del periodo. Exponemos el modo en que estos comentaristas tratan la idea de lo justo por naturaleza en *EN V, 7*, y en particular la singular tesis aristotélica sobre la mutabilidad de lo justo natural.

Palabras clave: protestantismo; Aristóteles; *Ética a Nicómaco*; ley natural.

1. Introducción

Según una común narrativa, la Reforma protestante habría traído consigo el abrupto ocaso de la tradición aristotélica como marco compartido de la formación universitaria.¹ Dicha narrativa ha tenido tono de denuncia en la apologética católica, pero ha existido también como expresión de moderno triunfalismo protestante. Pero sea como lamento o como celebración, este relato contrasta de modo severo con lo que sabemos respecto de la continuidad de la tradición aristotélica durante los trastornos religiosos del siglo XVI. Su adopción como estándar científico y como obra determinante del currículum está fuera de toda duda (Freedman, 1985). Ya en 1983 Charles Schmitt corrigió de modo enfático la generalizada impresión sobre el período de la post-Reforma, postulando que, entre 1550 y 1650, la tradición del comentario habría sido más fuerte entre los protestantes (cfr. Schmitt, 2004, pp. 46–47). A la luz del conocimiento que hoy tenemos de las variadas formas del aristotelismo en el catolicismo tempranomoderno, no sólo en Europa (Lines, 2005), sino también en América (Aspe, 2018), dicha afirmación puede considerarse exagerada. Pero sí cabe decir que en el siglo XVI hay un conjunto variado y numeroso de tradiciones confesionales y supraconfesionales de comentario aristotélico. Según una célebre observación de Charles Lohr, los comentarios a Aristóteles entre 1450 y 1650 exceden en número a los comentarios de todo el milenio que va de Boecio a Pomponazzi (cfr. Lohr, 1991, p. 49). Podemos precisar esta afirmación señalando que, incluso limitándonos a los comentarios protestantes del siglo XVI, nos encontramos en dicho periodo con más comentarios que la suma de los estudiados por Joaquín García-Huidobro en su reciente obra sobre el conjunto de los comentaristas medievales de la *Ética* (García-Huidobro, 2018).

La identificación de los comentaristas relevantes en el campo protestante ha provenido ante todo de los grandes estudiosos del Renacimiento del siglo XX, como los mencionados Schmitt (2004) y Lohr

¹ La investigación para este artículo fue realizada gracias al proyecto Fondecyt Regular nr. 1170628: “De Felipe Melanchthon a Johannes Eisenhart. La distinción entre lo justo legal y lo justo natural en los tempranos comentarios protestantes a *Ética a Nicómaco* V, 7 1134b18-1135a5”. Por sus comentarios agradezco a José Antonio Poblete y a Joaquín García-Huidobro.

(1988 y 1991). Este origen en la historiografía del Renacimiento ha tenido por efecto la integración de estos comentaristas protestantes en una aproximación no confesional a la historia del periodo, con los evidentes beneficios que esto trae consigo. En efecto, el intento por enmarcar este fenómeno dentro de un marco confesional y nacional, por el que Peter Petersen había presentado una historia del aristotelismo “en la Alemania protestante”, apenas incluyó a una décima parte de los autores que aquí consideraremos (Petersen, 1921). Pero, si bien la aproximación desde la perspectiva de la historia intelectual del Renacimiento presenta obvias ventajas, ella ha significado que en dicha discusión no sea incorporada la cuestión de la medida en que estos comentaristas protestantes se preguntaron por la legitimidad de esta continuidad entre ellos y el pasado. La respuesta a esa pregunta había que buscarla entre los historiadores de la teología, que al menos desde el siglo XIX y en adelante fueron ciegos a estas continuidades. Hoy podemos, sin embargo, constatar importantes cambios en el estudio de la Reforma, los cuales permiten integrar estas visiones. Estos cambios pueden ser sintetizados en términos de mayor acentuación de la continuidad en dos direcciones: la continuidad entre la Reforma y su pasado medieval, y la continuidad entre la Reforma y el gradual establecimiento de un pensamiento institucionalizado en la Escolástica protestante (Svensson, 2016a). La situación presente nos permite cruzar de modo provechoso el trabajo de los historiadores de la teología y de los estudiosos del Renacimiento con miras a comprender cuánto hay de distintivo en la temprana recepción protestante de Aristóteles.

Son varias las razones por las que resulta pertinente concentrar este estudio en la *Ética a Nicómaco*. La principal de ellas es que en esta obra se habían concentrado las primeras críticas de Lutero a Aristóteles. Mientras que en su escrito *A la nobleza de la nación alemana* aconseja el estudio de la *Lógica*, la *Retórica* y la *Poética* (WA, 6, 457-458),² en la *Disputación sobre la naturaleza y la gracia* (popularmente conocida como *Disputación contra la teología escolástica*) escribe que “la *Ética* completa de Aristóteles es el mayor enemigo de la gracia” (WA, 1, 226). En efecto, las críticas de Lutero a Aristóteles bien pueden ser enmarcadas en la tradición de antiaristotelismo agustiniano que existe desde el siglo XIII; pero, en esa temprana versión, las críticas se concentraban en asuntos

² Citamos la obra de Lutero (WA, volumen y página) según *D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe* (1883-2009).

de filosofía teórica —eternidad del mundo, resurrección del cuerpo, conocimiento de singulares por parte de Dios—, mientras que en Lutero la crítica se concentra de modo casi exclusivo en las tensiones que la tradición agustiniana podría tener con la dimensión práctica del aristotelismo. En particular, el acento recae en la oposición que Lutero ve entre la concepción de justificación que encuentra en Pablo y Agustín, y la noción aristotélica de que uno pueda volverse justo por la repetición de actos justos (Svensson, 2016b). Según la radicalidad con la que fueran entendidas algunas posiciones características del protestantismo, la *Ética* podía resultar un libro incluso más difícil de aceptar que lo imaginado por el mismo Lutero. Desde el trasfondo agustiniano que aquí hemos esbozado se podría haber objetado tanto la concepción de “justicia” como la de “libertad” contenidas en la obra. Puede haber también tensiones entre el pesimismo antropológico de la tradición agustiniana y el lugar que en la *Ética* ocupa la felicidad (Zumkeller, 1963). Si la *Ética* superó estos escollos y fue objeto de recepción fecunda entre los primeros protestantes, *a fortiori* cabría esperar una positiva recepción del resto del *corpus* aristotélico.

El presente estudio se limita a los más tempranos comentarios protestantes al texto aristotélico, en concreto a aquellos cuya primera edición alcanzó a publicarse durante el siglo XVI. Si se extiende la mirada al siglo siguiente, hasta el ocaso del género del comentario como herramienta pedagógica, se llega a contar con casi medio centenar de comentarios a la *Ética* por parte de autores protestantes. Dada la centralidad que la recepción de la *Ética a Nicómaco* ocupa en la cultura occidental, procurar cubrir el vacío que hay en lo que respecta a estos comentaristas es una justificación suficiente para nuestro estudio. Limitándonos aquí al siglo XVI, periodo en el que veintidós comentarios son publicados, se procurará combinar una visión de conjunto con un intento por identificar rasgos distintivos de algunos comentaristas. Esto se hará con peculiar atención al modo en que en estos comentarios es recibida la comprensión de lo justo por naturaleza, otra materia en que ha habido disputas respecto del papel desempeñado por el protestantismo. Nuestra investigación presta, por último, especial atención al modo en que estos comentaristas consideran la peculiar tesis aristotélica respecto de la mutabilidad de lo justo natural.

Para presentar de un modo satisfactorio estos problemas, se atenderá a los distintos contextos universitarios de los que nacen estos textos y a los nexos entre sus respectivos autores. Como bien ha escrito

Merio Scattola, si se quiere alcanzar una adecuada comprensión del papel que ha ocupado la idea de ley natural en el siglo XVI, no basta con saltar de cumbre en cumbre; una imagen mucho más reveladora se alcanza cuando se atiende a lo que ocurre en los valles, atendiendo a los cientos de profesores que usaron este texto como el vehículo de sus enseñanzas filosófico-morales (Scattola, 1999, p. 5). En la clasificación que así presentamos adquiere, sin embargo, una particular importancia la pregunta por la medida de la influencia de Felipe Melanchthon sobre estas primeras generaciones de comentaristas. El presente artículo por una parte ofrece un panorama general del alcance de dicha influencia, cuya importancia es ampliamente admitida. Por otra parte, se muestra que esta influencia no es la del creador de una escuela, sino la de un inspirador que mueve a sus correligionarios a enfrentar las preguntas del texto aristotélico. Por último, nos parece pertinente finalizar esta introducción destacando que los comentarios aquí considerados reflejan ciertas singularidades del siglo XVI. Con frecuencia se alude a la recepción que habría tenido la obra de Francisco Suárez entre los escolásticos protestantes, como si éste fuese el tipo de indicio que debamos buscar para confirmar la vitalidad del aristotelismo entre ellos. Pero la recepción de Suárez naturalmente tiene lugar no en el siglo XVI, sino en el siglo siguiente; e incluso entonces es casi inexistente en los comentarios a la *Ética* (un pensador católico mucho más relevante en este sentido sería Francisco Piccolomini). Como se podrá ver, durante el siglo XVI los comentaristas protestantes de Aristóteles mantienen una independencia mucho mayor respecto de sus contemporáneos católicos, aunque el común cultivo de las fuentes antiguas y medievales les permite mantener también así un universo intelectual compartido.

2. Melanchthon y los otros aristotelismos protestantes

Como hemos señalado, dirigiremos a continuación nuestra atención a un amplio conjunto de comentarios del siglo XVI. En su revisión general del aristotelismo protestante, Petersen añadía a Melanchthon apenas el nombre de Camerarius como comentarista de la *Ética* (cfr. Petersen, 1921, pp. 109–127). El elenco se amplió sustantivamente, como hemos señalado, por las investigaciones de Schmitt y Lohr, pero seguía tratándose de catálogos que no ofrecían descripción alguna del tipo de comentarios en cuestión. En otro lugar (Svensson, 2019) he ofrecido un panorama más acabado de esta tradición de comentarios a la *Ética* hasta su ocaso a fines del siglo XVII. Aquí consideraré sólo la primera mitad de

dicha historia, y excluiré cuatro de los veintiún comentarios que emanan de instituciones protestantes durante el siglo XVI. Las exclusiones son de dos tipos. Por una parte, excluyo los comentarios de Talon Omer y Pedro Mártir Vermigli. A pesar de la enorme importancia del segundo (cuya obra tiene, en el siglo XVI, una influencia comparable a la de Calvino), estos dos comentarios se limitan a los primeros libros, omitiendo así el libro V, en el que se encuentra la discusión sobre la justicia. Por otra parte, excluyo los comentarios de Simon Simonius y Justus Velsius, que, si bien proceden de territorios protestantes, fueron expulsados de dicha cultura por acusaciones de herejía. Nuestro objeto son los autores que formaron, pues, parte del *mainstream* de la cultura protestante y que usaron sus comentarios al libro V para la reflexión sobre las perennes preguntas en torno a la idea de algo justo por naturaleza.

Los autores cuyos comentarios consideraremos son, en consecuencia, los siguientes (las fechas señaladas a continuación son las de nacimiento y muerte, junto con la de la primera edición o impresión del comentario a la *Ética* de cada autor): Felipe Melanchthon (1497-1560, 1529), Johannes Lonicerus (1499-1569, 1540), Otto Werdmüller (1511-1547, 1545), Jacob Schegk (1511-1587, 1550), Andreas Hyperius (1511-1564, 1553), Theodor Zwinger (1533-1588, 1566), Joachim Camerarius (1500-1574, 1570), Víctor Strigelius (1524-1569, 1572), Samuel Heiland (1533-1592, 1579), Wilhelm Hilden (1551-1587, 1585), John Case (1546-1600, 1585), Owen Günther (1532-1615, 1585), Wilhelm Scribonius (1550-1600, 1586), Matthias Bergius (1536-1592, 1591), Theophilus Golius (1528-1600, 1592), Rudolph Goclenius (1547-1628, 1598) y Carl Bang (*fl.* 1596-1599, 1599). Una mirada atenta a esta lista permite constatar con facilidad dos hechos que hablan de recepción pareja. El primero de ellos es cronológico: al menos por lo que respecta al siglo XVI, estamos ante una recepción que no tiene altos y bajos, sino que se desarrolla de modo similar en cada década de la centuria. El segundo hecho es de naturaleza confesional: estamos ante una bastante pareja distribución de los autores entre el mundo calvinista (al que pertenecen Werdmüller, Vermigli, Case, Zwinger, Hyperius, Goclenius, y Strigelius al final de su vida) y el mundo luterano (los restantes). Parte de la explicación para esta similar recepción se encuentra desde luego en la situación *de facto*: dado el lugar central del *corpus* aristotélico en las instituciones educativas de todas las tradiciones confesionales, lo extraño sería la ausencia de tales comentarios. Pero a esto se suma la fuerte influencia que Melanchthon,

a pesar de su trabajo en el centro del luteranismo, continuaría ejerciendo sobre pensadores de tradición calvinista (Frank y Selderhuis, 2005).

Existen razones de sobra para continuar considerando a Melanchthon como la figura más influyente —aunque no necesariamente la más preclara— del temprano aristotelismo protestante. Melanchthon había llegado a la Universidad de Wittenberg con un considerable entusiasmo por Aristóteles, entusiasmo que incluía el proyecto de una edición de las obras del Estagirita por parte de círculos de humanistas alemanes (cfr. Kuroпка, 2002, p. 24). Entre 1519 y 1525, sin embargo, la influencia de Lutero lo alejó de Aristóteles (cfr. Scheible, 2010, p. 147). Con todo, no se trata de un rechazo de la filosofía, pues la enseñanza de Aristóteles es reemplazada durante este periodo por la del *De officiis* de Cicerón. La vuelta a Aristóteles a partir del año siguiente incluye ya en 1528 un interés por la *Ética*, según revela una carta a Joachim Camerarius. Ahí declara el propósito de publicar una edición enmendada de ésta, a la que añadiría “escolios que ayuden a los lectores en tan oscura y enigmática disputación” (CR, 1, 983).³ En 1529 publica el primero de sus comentarios a esta obra, el cual, tal como los restantes, consistiría sólo en tales escolios, no en una versión del texto aristotélico (cfr. Kuroпка, 2002, pp. 24–29). En dicha versión de 1529 estas *Enarrationes aliquot librorum ethicorum Aristotelis* cubren sólo los libros I y II. A partir de 1532, la obra incluye los libros III y V, el quinto con mayor detención que el tercero. Cabe notar, por cierto, que un año antes publicó un comentario que explica exclusivamente el libro V, aunque dicho texto no es recogido por las ediciones de sus obras y su existencia fue por primera vez notada por Kuroпка (2002, pp. 239-242). En 1535 publica un comentario a estos mismos cuatro libros, que se publica con un comentario a los primeros tres libros de la *Política*, y en 1545 publica una versión totalmente nueva de los cuatro libros. La versión definitiva de los libros I, II y III es publicada en 1546, mientras que el libro V sigue reteniendo la atención de Melanchthon hasta una última revisión en 1560, el año de su muerte. Como se puede apreciar, los libros seleccionados revelan una evidente finalidad práctica: quedan fuera tópicos como la primacía de la vida intelectual (libro X) o la discusión de las virtudes intelectuales (libro VI). Como algunos estudiosos han notado, incluso la descripción de Melanchthon como aristotélico es poco útil: Aristóteles

3 Citamos la correspondencia de Melanchthon, así como su comentario a la *Ética*, según la edición del *Corpus reformatorum* (CR, volumen y columna).

le sirve para el planteamiento de problemas, pero con frecuencia son otras las tradiciones que le sirven para resolverlos (cfr. Frank, 1995; para una caracterización general de la aproximación de Melanchthon a estos tópicos, cfr. Frank, 2017). Pero, al margen de cuán estricto fuese su aristotelismo —en algunos sentidos más sustantivo que lo sugerido por Frank—, aquí nos importa subrayar su enorme significado para la formación de una tradición aristotélica en el seno del protestantismo, una tradición que a su vez supo mantener de él la natural independencia que adquiriría al enfrentarse a las grandes obras de la tradición filosófica antigua.

Ya hemos mencionado el caso de Joachim Camerarius. Aquí nos encontramos no ante un discípulo de Melanchthon, sino ante un par: Camerarius, un poco más joven que Melanchthon, se encontraba entre los principales filólogos del siglo XVI en el Sacro Imperio (según algunos, inferior sólo a Erasmo). En 1521 había llegado desde Erfurt para continuar en Wittenberg sus estudios, y, como muchos otros estudiantes, fue acogido por Melanchthon en su propio hogar. En 1525 ya dirigía el Egidienngymnasium de Nürnberg, y una década más tarde sería llamado a la Universidad de Tübingen. Ahí participaría en una profunda reforma de la universidad, reforma que contaría con la colaboración de Melanchthon. Cabe notar que, tras la adhesión del territorio a la Reforma, los estatutos universitarios de 1535 habían ordenado enseñar la ética y la política con base en los escritos bíblicos en lugar de textos paganos. Tras menos de un año de desempeño en la Facultad de Artes, Camerarius ya había logrado revertir dicha medida, quedando estipulado desde 1536 el deber de enseñar estas disciplinas con base en Aristóteles (cfr. Hofmann, 1982, p. 124). Pero no es en Tübingen, sino durante su periodo final como profesor en Leipzig (desde 1541 a 1574), que Camerarius completa su propio comentario a *EN*. Publicado de modo póstumo en 1578 (Lohr erróneamente consigna una edición de 1570), este comentario todavía sería utilizado en el siglo XIX.

Si Camerarius es un par, autores como Werdmüller, Strigelius, Bergius y Günther pueden ser contados más propiamente como discípulos de Melanchthon. Cabe notar que éstos pasan por Wittenberg a lo largo de la extensa carrera de aquél: Werdmüller (sobre cuyo comentario puede verse Baschera, 2014) realizó su maestría en artes bajo Melanchthon entre 1536 y 1538; Strigelius, entre 1542 y 1544, mientras que Bergius y Günther la realizan en la segunda mitad de la década siguiente. Sus respectivos comentarios a la *Ética* están además separados

por cuatro décadas e ilustran tanto la dispersión confesional como geográfica de la influencia melanchthoniana (terminarían enseñando en Zürich, Heidelberg, Nürnberg y Helmstedt, respectivamente). Del último de estos lugares, de hecho, emanarían comentarios a *EN* hasta fines del siglo XVII. En Tubinga, en tanto, nos encontramos con una tradición local considerable (Toste, 2012) y con cierta independencia de Melanchthon. Es cierto que éste influye ahí desde 1534, y es cierto también que Camerarius se desempeñaría en Tubinga por algunos años. Pero el más destacado comentarador de la Facultad de Artes, Jacob Schegk, es de los pocos profesores que, perteneciendo a ella desde antes de la adopción de la Reforma y el inicio de la influencia melanchthoniana, continuó ejerciendo cargos de autoridad por el resto de su carrera.⁴ Schegk escribe también el prólogo al comentario de Samuel Heiland, otro profesor de larga trayectoria en la Facultad de Artes. Dicho comentario sería además objeto de una interesante excepción en Wittenberg. Una reforma al currículum de la Facultad de Artes en Wittenberg en 1605, cuyo propósito era el reemplazo de los comentarios por el exclusivo estudio de las fuentes, tuvo que hacer una excepción con el comentario de Heiland, cuyo uso siguió así siendo permitido (cfr. Kathe, 2002, pp. 216–217).

Los comentaristas que no hemos tocado aún comentan en general la *Ética* como parte de sus labores académicas en otras instituciones. Lonicerus, por lo pronto, publica ya en 1540 (apenas una década después de la fundación de la Universidad de Marburgo como primera universidad protestante) un comentario en el que no hay huella del maestro de Wittenberg (con quien dos décadas antes había colaborado en ediciones de otros autores griegos). También Hyperius realiza su trabajo en Marburgo, mientras que comentarios como los de Golius y Vermigli se originan en Estrasburgo. Hilden se desempeña en Leipzig y en el Gymnasium de Berlín (Noack y Splett, 2009), Scribonius en el Gymnasium de Korbach y Zwinger como humanista en Basilea. Mientras que Hyperius y Vermigli son relevantes ante todo para la historia de la teología del siglo XVI, los restantes autores son de confesión protestante, pero concentraron sus labores en las facultades de artes liberales y en la educación gimnasial. Con todo, debemos enfatizar que estas facultades se encontraban estrechamente vinculadas: un eminente profesor de la

⁴ El principal historiador de dicha facultad, Norbert Hofmann, yerra al afirmar que Schegk no comentó la *Ética a Nicómaco* (cfr. Hofmann, 1982, p. 138).

Facultad de Artes de Marburgo, Rudolph Goclenius (a quien se suele atribuir la creación de los términos “psicología” y “ontología”), publicó en 1598 su “supercomentario”, el cual une el incompleto comentario de Vermigli con el de Hyperius, junto a las glosas marginales del mismo Goclenius. Por último, cabe notar que también en Wittenberg esta tradición persiste de un modo singular, aunque investigaciones previas la han dado por acabada. En efecto, dado que los manuales de Melanchthon fueron relegados a la educación escolar, y la cátedra de ética no volvió a ser fuerte durante el resto del siglo XVI, la tradición parecía haber acabado ahí tempranamente (cfr. Kathe, 2002, pp. 134-219). Pero un comentario del danés Carl Bang (ignorado por Lohr), publicado en 1599, nos muestra su sostenida presencia, que sería además continuada en el siglo siguiente. Puede ser pertinente notar, además, que en dicho comentario Melanchthon es el único autor contemporáneo de Bang al cual se hace referencia expresa (cfr. Bang, 1599, cap. 3 [texto no paginado]). En sus prólogos, los comentaristas posteriores suelen, en efecto, ser enfáticos respecto del papel que había desempeñado Melanchthon para ellos (cfr. Bergius, 1591, p. 15; Strigelius, 1572, p. 4; Werdmüller, 1545, p. 25), un hecho que contrasta con la total ausencia de referencias a Lutero.

Generaciones más tarde, Leibniz elogiaría los textos de Melanchthon como “pequeños sistemas a partir de las partes de la filosofía, acomodados a las verdades de la revelación y útiles en la vida civil” (Leibniz, 2015, Discurso preliminar, secc. 12.). Bien cabe decir que, en sus líneas generales, este espíritu es el que caracteriza también al conjunto de los comentaristas influenciados por Melanchthon. Sin embargo, esta influencia es recibida de modos que llevan a tipos muy variados de comentario. El de Werdmüller, por ejemplo, posee una estructura bastante atípica: se encuentra dividido en dos libros, de los cuales sólo el segundo es una suerte de síntesis y comentario de la *Ética*. El primero, en cambio, es una selección de sentencias clásicas de dicha obra, cuya explicación sirve de introducción a la disciplina. Se trata de un comentario erudito, en el que sentencias de los salmos ilustran en hebreo las tesis aristotélicas; al mismo tiempo, esa erudición se encuentra atravesada por el espíritu de utilidad pública que menciona Leibniz: se discute en detalle la utilidad de la ética para cada una de las disciplinas, desde la religión hasta la medicina (cfr. Werdmüller, 1545, pp. 96–207). La mayor parte de estos comentarios, en efecto, refleja marcadamente su propio origen y fin pedagógico. El comentario de Golius posee una catequética

estructura de preguntas y respuestas. El prólogo al de Heiland, escrito por su decano, Georg Liebler, describe aptamente el conjunto al decir que esta obra puede ser considerada “tanto epítome como comentario” (Heiland, 1579, *prol.*). Con todo, hay significativas diferencias entre los comentadores: algunos procuran acercarse más a la síntesis pedagógica, otros al comentario erudito (aunque ninguno pierde de vista la finalidad práctica). Así, en comentarios como los de Heiland, Golius o Lonicerus prima el objetivo pedagógico, mientras que la erudición se acentúa en los de Scribonius, Hyperius, Vermigli, Günther, Strigelius y Schegk. Un grupo aparte lo conforman aquellos autores que comparten tanto el afán pedagógico como el científico, pero cuya erudición es más filológica que filosófica, como puede verse en Bergius, Zwinger y Camerarius.⁵ Esta clasificación debe, con todo, hacerse con muchos matices: el afán pedagógico no se pierde de vista tampoco en los más eruditos, y entre los más pedagógicos hay algunos que son arrastrados por sus intereses predilectos a reflexiones sin directa relevancia práctica; además, entre los que tienen una considerable preocupación filológica, como Camerarius, ésta no eclipsa las filosóficas. Pero la clasificación es posible. En el comentario de Schegk, por ejemplo, se llega con prisa a problemas metafísicos de primera magnitud, como la diferencia entre ser bueno *per se* o serlo por participación (cfr. Schegk, 1550, p. 422). Günther, por su parte, reconoce explícitamente en su prólogo que lo ha guiado más el cultivo del ocio que el afán exhortativo (cfr. Günther, 1585, ep. dedic.).

Antes de abordar el modo en que se comenta *EN V, 7*, cabe aquí detenernos en la visión general de la ética aristotélica que transmiten estos comentadores. La historia de la disciplina es frecuentemente relatada desde su comienzo socrático (con la imagen ciceroniana de Sócrates como quien baja la filosofía a la ciudad), hasta su punto culminante en Aristóteles.⁶ ¿Pero en qué sentidos se entienden estos autores a sí mismos como aristotélicos? Ninguno de ellos manifiesta dudas respecto

⁵ Deufert (2011, p. 36, n. 114) observa, por ejemplo, que Bergius usa nueve traducciones completas y cuatro incompletas, la mayoría de su propio siglo. Esta atenta preocupación por las traducciones se vuelve importantísima una vez que se pone en contexto de disputa con los ramistas: ellos buscan un saber altamente esquematizado, mientras que autores como Bergius y Giffen están preocupados tanto por la fidelidad al texto como por la elegancia.

⁶ Estas discusiones se encuentra típicamente en los prólogos y en las discusiones sobre el carácter de la filosofía práctica a propósito del primer libro

de la suprema utilidad de Aristóteles para la enseñanza de la ética, una primacía que es compatible con una variada presencia de otras fuentes. Cicerón es la principal, aunque, así como Werdmüller interactúa con Ulpiano, los comentaristas con más interés filosófico, como Schegk, lo hacen con Platón. La presencia de esta literatura no es poco común entre los comentaristas de épocas previas, pero el eclecticismo es claramente más acentuado en el siglo XVI (Blank, 2008; Schneider, 1997). No se trata, con todo, de una acrítica amalgama de posiciones incompatibles entre sí. Si la apelación de Melanchthon a las nociones comunes puede mostrar una entusiasta aproximación al estoicismo, Camerarius inicia su comentario afirmando que la ética se habría visto corrompida por el rechazo estoico de la partición aristotélica del alma (Camerarius, 1578, p. 6). Predomina, pues, un marco aristotélico dentro del cual son integradas otras voces antiguas para plantear o resolver problemas, y en esa resolución las preferencias de los comentaristas pueden ser muy distintas unas de otras. Hay, pues, una extendida aceptación de una comprensión aristotélica de la filosofía práctica, de su distinción aristotélica respecto de la filosofía teórica, de su tripartición en política, ética y economía, y de la resultante caracterización de la ética (para estos puntos, cfr. Bergius, 1591, p. 4; Camerarius, 1578, p. 2; Günther, 1585, pp. 1 y 19-20; Vermigli, 1582, p. 4; Heiland, 1579, p. 1; Hyperius, 1586, p. 14 y Werdmüller, 1545, p. 24). Familiarizados ya con esta tradición, evaluaremos el modo en que estos autores se apropian de una materia específica dentro de esta concepción aristotélica, la noción de lo justo natural tal como se encuentra en los comentarios a *EN V*, 7.

3. La ley natural y su mutabilidad

Al dirigirnos a la pregunta por lo justo natural planteada en el libro V, no estará de más partir señalando que la presunción de un quiebre con la tradición iusnaturalista en el temprano protestantismo se encuentra hoy completamente desacreditada. Tal como el presunto quiebre respecto de Aristóteles, la ruptura imaginada respecto de la teoría de la ley natural es denunciada en una amplia literatura católica y celebrada en cierta literatura protestante. Pero tanto la literatura de denuncia como la de celebración arrancaban de la especulación sobre las implicaciones que, se imaginaba, la Reforma *tendría que haber tenido* respecto de la teoría

de *EN*. A modo de ejemplo, cfr. Bergius (1691, pp. 4-7) y los prólogos y epístolas dedicatorias en la obra de Heiland, Scribonius e Hyperius.

de la ley natural.⁷ Muy distintas son las conclusiones a las que se llega al simplemente considerar las fuentes y ver la omnipresencia de la reflexión sobre la ley natural en la literatura jurídica y política, en los tratados polémicos y en la reflexión teológica sistemática. Como señala una reciente revisión de la literatura al respecto, “la narrativa de quiebre protestante respecto de la ley natural ha sido definitivamente superada” (Ballor, 2012, p. 195). Hoy no es este hecho el que requiere de mayor esclarecimiento, sino las tesis específicas que eran defendidas respecto de la ley natural.

Cabe notar que el interés de estos comentadores por el libro quinto y el problema de la ley natural ahí tratado suele encontrarse ya en las introducciones a sus respectivos comentarios. Este tipo de introducciones se volverían, como ha notado Horst Dreitzel, un elemento típico del comentario protestante cfr. (Dreitzel, 2009, p. 333), y en aquéllas típicamente se plantean preguntas respecto de la articulación entre el naciente protestantismo y las preguntas filosófico-morales de la obra aristotélica; nos muestran así que hay conciencia de potenciales tensiones, pero también que hay confianza en que éstas pueden ser resueltas. El más común marco para tal resolución es la distinción entre ley y evangelio. Ésta no es aquí una distinción entre el antiguo y el nuevo pacto, sino entre los imperativos divinos y los indicativos que nos revelan lo ya hecho por Dios a favor del hombre. Según Lutero, saber distinguir de este modo ley y evangelio es el arte que hace a un teólogo; como señala Melanchthon en el prólogo a su comentario, la filosofía moral entronca precisamente con tal distinción: al obligar a mostrar el carácter no salvífico que tiene la enseñanza moral aquí ofrecida, ella “ilustra los géneros de doctrina” (CR, 16, 277).⁸ Las razones para tal presencia de un tópico no central para Aristóteles son

⁷ Este tipo de deducción a partir de una mal explicada comprensión de la “corrupción total” puede, por ejemplo, verse en Hervada (1987, pp. 198–205).

⁸ Existe una amplia discusión sobre la medida en la que las principales autoridades tempranas del protestantismo coinciden o no con la tripartición del propósito de la ley (delator, político y didáctico) elaborada por Melanchthon. Baste aquí con notar que dicha discusión no resulta relevante para el enfoque adoptado en el presente artículo, pues ni Melanchthon ni los restantes comentadores acuden a esta tripartición cuando discuten la ley en sus comentarios a Aristóteles. Para efectos de estos comentarios sí cabe, pues, sostener que hay un simple esquema de relación entre ley y evangelio al margen

múltiples: a lo largo de su recepción en el contexto cristiano, la ética de virtudes que se encuentra en Aristóteles ya había sido recibida en un marco en el que la ley desempeña un papel significativo; en el mundo tardomedieval, la misma teología moral había tenido un giro desde la reflexión en torno a los pecados capitales hacia el decálogo. En el contexto de la Reforma, se añade el hecho de que la reflexión filosófico-moral es tratada de la mano del contraste entre ley y evangelio: al concebir la relación entre filosofía moral y cristianismo a partir de este binomio ley/evangelio, no es extraño que, dentro de la filosofía moral, la ley adquiera una significativa preponderancia. Así puede verse en el prólogo de Melanchthon, quien, tras señalar la mencionada distinción como primera utilidad de la filosofía moral, menciona la enseñanza de la ley natural como la segunda (cfr. CR, 16, 278-179). Conviene, con todo, situar esto en la proporción debida. Si se compara el comentario de Melanchthon con el texto de Aristóteles que está discutiendo, la ley es objeto de discusión especialmente detenida, al presentarse tanto en el prólogo de la obra como al comentar el libro V. Pero Melanchthon y los restantes comentaristas que aquí estudiamos conservan una equilibrada discusión sobre las virtudes y de los restantes tópicos de la ética aristotélica.

En los restantes comentaristas puede constatarse esta misma aproximación y, así, no es de extrañar que la reflexión sobre la ley desempeñe un papel mayor al que tendría en un comentario a Aristóteles que carezca de esta inspiración (cfr. Heiland, 1579, p. 3; Scribonius, 1589, ep. dedic.; Vermigli, 1582, pp. 8-9 y Strigelius, 1572, pp. 21-22). Werdmüller, por ejemplo, abre su definición de la ética señalando que ella se ocupa de las virtudes, pero no pasa una línea sin estar ya en la consideración de la ley (cfr. Werdmüller, 1545, p. 24). De hecho, entre los autores que aquí estamos considerando, este fenómeno se da con menor intensidad (o no se da en absoluto) en aquellos que, como Zwinger o Case, responden de modo más significativo a un impulso humanista que a uno protestante. Zwinger, por ejemplo, no toca el tópico, mientras que Case (1616, p. 374) alude a la distinción entre ley y evangelio, pero sin ofrecer una explicación típicamente protestante de ella. A lo anterior, por último, cabe añadir que, siendo el texto enseñado en la Facultad de Artes, su enseñanza podía ofrecerse como preparación

de aquellos variados usos que, en sus obras teológicas, los autores en cuestión pueden dar a la ley.

no sólo para la Facultad de Teología, sino también para la de Derecho. Algunos comentarios son de hecho explícitos en su declaración de estar ilustrando “respecto de las fuentes del derecho civil” (Hilden, 1585, ep. dedic.), “para quienes quieren ascender a la Facultad de Derecho” (Scribonius, 1589, ep. dedic.). Werdmüller dedica su undécimo capítulo completo a este carácter propedéutico de la ética.

¿Pero qué tesis respecto de la ley natural puede encontrarse en estos textos? Responderemos a esta pregunta concentrándonos en la singular tesis aristotélica sobre la mutabilidad de lo justo natural. Recordemos que, en *EN V, 7*, Aristóteles limita la inmutabilidad al mundo supralunar, de modo que lo justo natural entre los hombres se ve delimitado tanto respecto de lo justo legal como respecto de dicha absoluta inmutabilidad de lo divino (*EN V, 7, 1134b 25-30*). Esta tesis ha generado una larga discusión en la tradición de comentarios, que no sólo ha tenido que lidiar con la dificultad intrínseca del pasaje (y de los oscuros ejemplos con que Aristóteles ilumina su tesis), sino además con la compatibilidad entre esta tesis y el contexto cristiano en que ha sido recibida. Nuestro conocimiento de lo justo natural es algo que los tempranos comentaristas protestantes en general dan simplemente por sentado, por ejemplo, con alusiones generales a la existencia de las *notitiae* como gobernadoras de la acción. Así ocurre ya en Melanchthon, quien articula la aproximación estoica con una idea originalmente desarrollada por Guillermo de Auxerre, y común en los comentarios medievales a *EN*: invoca la fuerza de la evidencia de los principios teóricos para mostrar la necesidad de unas *notitiae* equivalentes en el orden práctico (cfr. García-Huidobro, 2018, p. xxvii). Pero es característico de su comentario el modo exclusivo en que afirma la dependencia de lo justo natural respecto de tales nociones (cfr. *CR, 16, 385*). Cree tener que elegir entre estas nociones impresas y las inclinaciones de la naturaleza humana y, ante tal disyuntiva, responde que “es más acertado comprender como ley las nociones impresas por Dios, en lugar de los afectos” (*CR, 16, 385*). Melanchthon participa así de una tradición preocupada por afirmar que el derecho natural es una realidad específicamente humana, en contraste con ciertos textos jurídicos romanos en que se afirma la ley natural como algo que nos es común con los restantes animales (*Dig. 1.1.1.3*). La unilateralidad de Melanchthon en este punto puede estarlo alejando de Aristóteles, pero tal lectura se explica porque está leyendo a Aristóteles contra los juristas romanos. En otras materias, como la identificación entre ley natural e *ius gentium*, se inscribe más bien en la

larga tradición armonizadora (como lo harán también la mayor parte de los comentaristas que lo siguen). Entre éstos, algunos recurrirían al mismo paralelo entre principios prácticos y teóricos, otros apelarían de modo general a las *notitiae*, sumarían referencias implícitas o explícitas al capítulo 2 de Romanos, y añadirían argumentos en torno a la fuerza inmediata que posee la regla de oro (como lo sostiene Case, 1616, p. 376). Así, no es extraño encontrar expresas identificaciones entre el *ius naturale* y el *ius gentium* (Werdmüller, 1545, p. 96 y 276), o entre éstos y la *lex divina* o *aeterna* (Hyperius, 1586, p. 248). Naturalmente, bajo tales condiciones es difícil pensar la idea de una ley natural mudable.

Aunque se trata de una posición minoritaria, en efecto, algunos comentaristas optarían por negar de modo tajante la mutabilidad de la ley natural. Esta posición puede encontrarse, por ejemplo, en una disputación sobre el libro V que Strigelius publicó en 1563, una década antes de su comentario a la obra completa (Strigelius, 1563, propositio XXI). Pero, al publicar su comentario, Strigelius ya había dejado atrás dicha posición (cfr. Strigelius, 1572, p. 426). El otro caso en que la tesis de la mutabilidad es negada es el de Camerarius, y lo hace de un modo que ilustra bien cómo la identificación de lo justo por naturaleza con la ley divina vuelve difícil la adopción de la tesis aristotélica. Pues Camerarius se aproxima aquí a Aristóteles marcando su clara preferencia por una posición socrática que para él se caracteriza por la disposición a reconocer las leyes naturales —“venerar a Dios, cuidar a los padres, no ser cónyuges entre padres e hijos, o recibir un beneficio recordándolo y con gratitud”— sin más como divinas (Camerarius, 1578, p. 231). Así, su discusión de *EN V, 7* está fuertemente centrada en rechazar la comprensión del *ius gentium* como un caso de ley positiva. Un poco más adelante refuerza esto con la obra de Sófocles: “Antígona dice que no puede seguir el edicto que prohíbe enterrar a Polinises, pues sería contrario a la ley divina” (Camerarius, 1578, p. 232). En contraste con estas otras voces antiguas que identifican la ley natural y la divina, reconoce Camerarius, “Aristóteles no quiere hablar de lo divino como lo hacía Sócrates. Y dice no hablar de las cosas divinas, sino de las cosas que ocurren en la sociedad política de los hombres” (Camerarius, 1578, p. 232). Estas palabras revelan que para Camerarius está clara su diferencia respecto de Aristóteles. Sin embargo, como es común entre los comentaristas, intenta salvar la posición de Aristóteles lo más posible, sugiriendo que éste en realidad no afirmaría la existencia de tal derecho natural mudable. Las palabras de Aristóteles al respecto serían

más bien una descripción aristotélica de un error cometido por quienes no siguen esta ley: “Es como si Aristóteles quisiera decir lo siguiente, que el derecho de gentes y las leyes naturales no son en modo alguno mudables, aunque a algunos, no siguiéndolas, les parezca así y las juzguen tales” (Camerarius, 1578, p. 232). Este tipo de explicación había sido sugerida también por Miguel de Éfeso en el siglo XII (cfr. García-Huidobro, 2018, pp. 12–13), aunque no hay aquí referencia alguna a tal antecedente medieval.

Pero la identificación entre ley natural y ley divina es por supuesto problemática desde la perspectiva aristotélica, que entiende lo justo natural y lo justo legal como subdivisiones de lo justo político y que además afirma la existencia de mutabilidad en el orden de lo justo natural. Autores como Golius (1597, p. 207) y Schegk (1550, pp. 484–485) comprenden bien cuán central es el hecho de que se trata de una subdivisión de lo justo político. Pero el problema de la mutabilidad presenta, desde luego, un desafío mayor. Así, no es de extrañar que en Schegk la mutabilidad sea afirmada, pero más bien como una concesión dentro de un argumento destinado ante todo a afirmar la inmutabilidad del derecho natural. En cuanto natural, esta ley es para él tan inmutable como la naturaleza (*ius naturae ut ipsa natura est immutabilis*; Schegk, 1550, p. 486). Schegk suma a este argumento pasajes tanto de *Edipo rey* como de *Antígona*, que como hemos visto fue aducida también por Camerarius para defender dicho punto (su temporal condición de colegas en Tübingen puede explicar esta coincidencia, pues en la historia previa de comentarios a este pasaje sólo Averroes lo había vinculado con Antígona). A un nivel, por tanto, Schegk considera lo justo por naturaleza como inmutable. ¿Cómo lo compatibiliza con la tesis sobre la mutabilidad que reconoce como aristotélica? Es, de hecho, otro pasaje de la filosofía clásica el que le permite resolver dicho punto. Schegk se refiere a un pasaje del *Protágoras* platónico en el que Hipias —conocido por su crítica a las convenciones que nos apartan de lo natural— alude a la ley como “tirano de los hombres” (*Protágoras*, 337d1-3). El contexto es, pues, de clásica contraposición sofística entre *physis* y *nomos*. Es la crítica de esta comprensión de la relación entre lo justo natural y convencional lo que lleva a Schegk a introducir el problema de lo justo natural mutable. Habría entonces según Schegk una ley natural inmutable, pero ésta subsistiría en nosotros no como un fuego puro al margen de toda convención, sino sólo como llama o brasa (*cuius igniculi et fomites in nobis utcunque supersunt*; Schegk 1550, p. 486).

Parece muy plausible leer tal formulación como una alusión al ejemplo invocado por Aristóteles, según el cual lo natural tendría que ser como el fuego, que quema igualmente en todas partes (EN V, 7, 1134b 25). En el caso del hombre habría, según Schegk, algo de ese fuego, pero reducido a una llama menor. El derecho “político o humano”, por su parte, sería mudable por necesidad de los tiempos, las personas y otras causas (Schegk, 1550, p. 486).

El resto de los comentaristas que tocan este punto —Werdmüller, Hyperius, Heiland, Günther, Scribonius— sostienen de un modo u otro la posición aristotélica. La mayoría de ellos simplemente la expone de modo breve como parte de su comentario del texto aristotélico, sin desarrollar propiamente una discusión al respecto. Melanchthon y Strigelius ofrecen desarrollos algo más extensos. La dificultad del libro V le era especialmente clara al primero de ellos. Antes de comentar por primera vez dicho libro, escribe a Camerarius pidiendo consejo: “te envío el quinto de la *Ética*, para que lo leas y, te lo ruego, me hagas ver si algo debe ser rendido de otra manera” (CR, 2, 589, solicitud que repite en CR, 2, 595). Se refieran estas inquietudes al problema de la mutabilidad de la ley natural o no, Melanchthon claramente ha lidiado de modo detenido con el problema. En su discusión, introduce el problema usando la terminología de la indiferencia. El mismo texto aristotélico daba pie para ello, al describir como justo legal aquello que originalmente es indiferente que sea de un modo u otro (EN V, 7, 1134b 22). Melanchthon cruza esta afirmación con otra tesis del pasaje aristotélico. Aristóteles afirma, en efecto, que entre los hombres existe lo justo natural aunque al mismo tiempo todo sea cambiante, y esta singular tesis sobre una justicia natural que al mismo tiempo concede la mutabilidad de lo humano es explicada por Melanchthon con recurso a la indiferencia: “Algunas cosas son absolutamente indiferentes [*adiaphora*], otras no son absolutamente indiferentes, sino que poseen ciertas causas probables en la naturaleza, que conducen a los hombres más a una parte que a la otra, aunque pueda ocurrir lo uno o lo otro sin grave corrupción de la naturaleza” (CR, 16, 393). En esta afirmación se encuentra contenido el núcleo de su explicación. Junto con las cosas naturales absolutamente inmutables, por una parte, y las absolutamente indiferentes, por otra, habría algunas que “tienen causas muy graves que, sin embargo, no son necesarias y pueden ser ocasionalmente modificadas por la autoridad de leyes establecidas” (CR, 16, 393). Ejemplos de materias graves que, sin embargo, están sujetas a la mutabilidad y así a la voluntad del

magistrado, serían las prohibiciones de la poligamia y de la usura (CR, 16, 393-394). Éstas son materias en las que al magistrado, velando por “la tranquilidad de la vida en común entre los hombres, por la cual ante todo ha de velar”, le es lícito introducir determinaciones que “se alejan un poco de la naturaleza” (CR, 16, 394). Pero, según indica dicha formulación, estamos entonces no ante una explicación que preserve la idea de algo justo natural mudable, sino ante la afirmación de que a veces es lícito apartarse de lo justo natural (y, en consecuencia, de la razón misma). No se trata, con todo, de una formulación común en los escritos de Melanchthon, sino de una posición que parece introducirse sólo a causa de la dificultad del pasaje aristotélico que comenta.

Tal como Melanchthon, Strigelius ofrece una explicación de los grados de la ley natural en que los niveles mudables son explicados con la misma naturalidad que los inmutables. Ley natural inmutable habría ahí donde “dado lo opuesto, se destruye la naturaleza humana” (Strigelius, 1572, p. 426). Así ocurre, por ejemplo, con la prohibición de dañar al inocente. Si de la acción no se sigue algo semejante, podría pues hablarse aún de ley natural, pero de una con menor necesidad. La vulneración de las normas naturales mudables llevaría a una deformación, pero no a una destrucción de la naturaleza humana. Con esto, sin embargo, estamos también en otro sentido en una posición, comparable a la que hemos visto en Melanchthon, en que aceptar lo justo natural mudable parece significar más bien que a veces es lícito alejarse de lo justo por naturaleza. El único ejemplo que Strigelius ofrece en su escueta síntesis, en efecto, es el divorcio, que sólo menciona como ilustración, sin comentario ulterior (cfr. Strigelius, 1572, p. 426). Varios ejemplos ofrecidos por otros comentaristas sugieren la misma posición. Hyperius, por ejemplo, introduce aquí el concepto de *permissio* para explicar mutaciones como las que admiten la poligamia o la usura (cfr. Hyperius, 1586, p. 251). También Werdmüller escribe que “algunas cosas naturales son mutables, como el hecho de que la usura sea ilícita” (1545, p. 276). Estos comentaristas están, pues, aprovechando las palabras de Aristóteles sobre la mutabilidad de la ley natural para tratar más bien lo que la tradición precedente trata como dispensa. En cualquier caso, Hyperius afirma que, tratándose de cambios menores (*mutatio exigua*), no puede describirse estos actos como si fuesen *contra natura* (cfr. Hyperius, 1586, p. 251), y esa *mutatio exigua* contrasta con la máxima variedad que exhibiría el derecho positivo.

Esto nos lleva, finalmente, a preguntar por las causas que estos autores asignan a la mutabilidad de la ley natural. Ya hemos visto que Schegk alude a la mutabilidad de lo justo natural como algo que se da por necesidad de los tiempos, las personas y otras causas (cfr. Schegk, 1550, p. 486); pero el mismo Schegk alude más adelante al carácter imperfecto de nuestra naturaleza, que exige tal adaptación (cfr. Schegk, 1550, p. 487). Se trata de dos modos distintos en que podía recibirse la tesis aristotélica: no se trata sólo de la adaptación a una realidad práctica con alta variación, sino también al carácter pecaminoso del hombre. Entre los tempranos comentarores protestantes no parece primar de modo claro ninguna de estas explicaciones. Heiland, por ejemplo, sólo menciona la corrupción humana para explicar la mutabilidad de la ley natural (cfr. Heiland, 1579, p. 120). Günther, en cambio, considera la posibilidad de un cambio en lo justo por naturaleza en respuesta al hecho de que a veces nace un *monstrum* (Günther, 1585, p. 16), pero también escribe algo más adelante sobre la corrupción de una sociedad completa como causa para tal mutación (cfr. p. 18). Hyperius, por su parte, se limita a aludir a circunstancias por las que “sin pecado” lo justo por naturaleza “sufre alguna modificación” (Hyperius, 1586, p. 250), y Scribonius se refiere a las contadas situaciones en que una ley inferior tiene que ceder a una superior, como en el clásico ejemplo platónico según el cual no se restituye el arma a un loco (cfr. Scribonius, 1589, p. 31). Bang ofrece la que quizás sea la más original explicación al sugerir que los deberes respecto de los hombres ocasionalmente mudan, mientras que los deberes hacia Dios permanecen inalterables. Pero esta original lectura del texto aristotélico no es presentada más que en una línea (cfr. Bang, 1599, *ad EN V*, 7).

En su discusión sobre la mutabilidad de lo justo natural, los comentarores medievales no habían realizado alusión alguna al carácter caído del hombre como explicación de ésta; en ese sentido, bien cabe decir que aquí estamos ante un elemento que parece vincularse con la tradición teológica desde la que escriben los comentarores que hemos tratado. Con todo, es igualmente llamativo que sólo dos de estos comentarores realicen una observación de este tipo. De lo que, en cambio, no hay rastro alguno, es de comentarores que por la caída consideren de algún modo imposibilitado nuestro conocimiento de lo justo por naturaleza. En el caso de Strigelius, de hecho, la discusión sobre la ley natural se inicia como una discusión respecto de la conservación de la imagen de Dios en el hombre. Su preocupación por el tópico no resulta sorprendente, pues

había estado involucrado en una controversia intraluterana respecto del sentido preciso en que se afirmaba la corrupción del hombre (para esta aún insuficientemente estudiada controversia, cfr. Dingel, 2008). En su comentario a la *Ética* lo aborda de modo escueto y equilibrado: el conocimiento de esta ley sería un lente que nos permite ver tanto la existencia de esta imagen como nuestra condición caída (cfr. Strigelius, 1572, pp. 427–429). Camerarius, pocos años antes, había tratado el mismo punto en el prólogo de su comentario. Ahí es enfático respecto de la subsistencia de la imagen y respecto del carácter divino de la razón. Ya hemos visto su defensa de la identidad entre ley divina y ley natural, identidad que se funda precisamente en esta concepción de la razón como algo tenido en común con Dios (cfr. Camerarius, 1578, p. 14). Lo que se sigue de la caída, entonces, no es que debemos dudar de la razón o de la ley natural; se sigue más bien que debemos reducir las esperanzas que ponemos en la espontaneidad, reconociendo la necesidad de instrucción (cfr. Camerarius, 1578, p. 15). Son conocidas las referencias de Lutero al carácter diabólico de la razón. Eric Hutchinson ha subrayado con razón que es igualmente frecuente la referencia entre los tempranos protestantes al carácter divino aquélla (Hutchinson, 2018). La discusión sobre la ley natural, como podemos constatar, fue siempre un lugar privilegiado para dicha afirmación.

4. Conclusión

Articulados por la dialéctica protestante entre ley y evangelio y nutridos del humanismo renacentista, los comentaristas que hemos discutido muestran escasa continuidad visible con la tradición medieval. Pero a pesar de la ausencia de recepción expresa del Medioevo, el elenco de problemas al que los protestantes se enfrentan en su lectura de la *Ética* es en buena medida idéntico con el enfrentado por los comentaristas medievales. El espíritu continuista con el que el temprano protestantismo recibe tanto el legado aristotélico como la teoría de la ley natural es, en efecto, algo que se encuentra cada vez más firmemente asentado. El papel que corresponde a Melanchthon en una y otra de estas materias, por otra parte, es con toda razón enfatizado. No en vano el *praeceptor Germaniae* fue designado por Dilthey como el moralista de la Reforma. Pero, como hemos visto, no sólo debe advertirse que la enseñanza de Melanchthon es acompañada por la de otros maestros, sino que es recibida y desarrollada en variadas combinaciones a lo largo del siglo XVI por lo que respecta tanto a la forma de los comentarios como

a las tesis sostenidas. Las diferencias entre estos comentaristas, por otra parte, no parecen pender en caso alguno de diferencias confesionales —no hemos visto variación alguna que penda del carácter luterano o calvinista de un autor—, sino simplemente de las distintas tradiciones filosóficas de las que beben y de la dificultad misma del texto aristotélico en torno a cuya recepción los hemos comparado. Los autores discutidos nos recuerdan la vitalidad de la tradición aristotélica en el siglo XVI y la medida en que el aparentemente rutinario género del comentario siguió siendo lugar para el desarrollo de originales interpretaciones.

Bibliografía

- Aspe, V. (2018). *Aristóteles y Nueva España*. Universidad Autónoma de San Luis Potosí.
- Ballor, J. (2012). Natural Law and Protestantism—A Review Essay. *Christian Scholar's Review*, 41(2), 193–209.
- Baschera, L. (2014). Shaping Reformed Aristotelianism: Otto Wermüller's Evaluation of the Nicomachean Ethics in *De Dignitate, usu et methodo philosophiae moralis* (1545). En L. Baschera, B. Gordon, y C. Moser (eds.), *Following Zwingli. Applying the Past in Reformation Zurich*. (pp. 209–231). Ashgate.
- Bergius, M. (1591). *Aristotelis Ethicorum, sive de moribus, ad Nicomachum libri decem*. Apud heredes Andreae Wecheli, Claudium Marnium et Joannem Aubrium.
- Blank, A. (2008). Justice and the Eclecticism of Protestant Ethics, 1580–1610. *Studia Leibnitiana*, 50(2), 223–238.
- Camerarius, J. (1578). *Ethicorum Aristotelis Nicomachiorum explicatio accuratissima*. Andreas Wechel.
- Case, J. (1616). *Speculum quaestionum moralium in universam Aristotelis philosophi summi ethicen*. Ex officina typographica Egenolfi Emmolii, impensis Petri Kopffii.
- Deufert, D. (2011). *Matthias Bergius (1532-1592): antike Dichtungstradition im konfessionellen Zeitalter* Vandenhoeck & Ruprecht.
- Dingel, I. (2008). The Culture of Conflict in the Controversies Leading to the Formula of Concord (1548-1580). En R. Kolb (ed.), *Lutheran Ecclesiastical Culture: 1550-1675*. (pp. 15–64). Brill.
- (2009). Von Melanchthon zu Pufendorf. Versuch über Typen und Entwicklung der philosophischen Ethik im protestantischen Deutschland zwischen Reformation und Aufklärung. En M. Mulsow

- (ed.), *Spätrenaissance-Philosophie in Deutschland 1570-1650. Entwürfe zwischen Humanismus und Konfessionalisierung, okkulten Traditionen und Schulmetaphysik.* (pp. 321–398). Max Niemeyer Verlag.
- Frank, G. (1995). *Die theologische Philosophie Philipp Melancthons (1497-1560)*. Benno.
- (2017). Praktische Philosophie. En G. Frank (ed.), *Philipp Melancthon. Der Reformator zwischen Glauben und Wissen. Ein Handbuch.* (pp. 457–468). De Gruyter.
- Frank, G. y Selderhuis, H. J. (2005). *Melancthon und der Calvinismus*. Frommann-Holzboog.
- Freedman, J. (1985). Philosophy Instruction Within the Institutional Framework of Central European Schools and Universities During the Reformation Era. *History of Universities*, 5, 117–166.
- García-Huidobro, J. (2018). *La recepción de la doctrina aristotélica de lo justo natural en los comentaristas medievales de la Ética a Nicómaco*. UNAM-Porrúa.
- Goclenius, R. (1598). *Meditationes ethicae sive Aristotelis Ethicorum Nikomacheion perspicua ac perquam erudita, cum moribus sacris, id est, in sacra pagina descriptis, collata explicatio* Nikolaus Erben.
- Golius, T. (1597). *Epitome doctrinae moralis*. Typis Josiae Rihelis Haredum.
- Günther, O. (1585). *Aristotelis Stageritae Ethicorum ad Nicomachum libri X*. Lucius.
- Heiland, S. (1579). *Ethica ad Nicomachum libri decem, in gratiam et usum studiosorum breviter et perspicue per quaestiones expositi*. Georg Gruppenbach.
- Hervada, J. (1987). *Historia de la ciencia del derecho natural*. EUNSA.
- Hilden, W. (1585). *Succintae et breves e textu Aristotelis desumptae quaestiones ethicae*. Typis ac impensis autoris.
- Hofmann, N. (1982). *Die Artistenfakultät an der Universität Tübingen. 1534-1601*. J. C. B. Mohr.
- Hotson, H. (2007). *Commonplace Learning. Ramism and its German Ramifications. 1543-1630*. Oxford University Press.
- Hutchinson, E. (2018) Reason Diabolical, Reason Divine: Philosophy, Classical Humanism, and the Scripture Principle in Philip Melancthon and Niels Hemmingsen. En J. Minich (ed.), *Philosophy and the Christian: The Quest for Wisdom in the Light of Christ*. (pp. 214-149). Lincoln, The Davenant Press.
- Hyperius, A. (1586). In *Aristotelis Ethica Nicomachica annotationes haud inutiles*. Ex officina Oporiniana.

- Kathe, H. (2002). *Die Wittenberger philosophische Fakultät. 1502-1817*. Böhlau Verlag.
- Kuroпка, N. (2002). *Philipp Melancthon: Wissenschaft und Gesellschaft*. Mohr Siebeck.
- Leibniz, G. W. (2015). *Ensayos de teodicea. Sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*. T. Guillén Vera, (ed.). Comares.
- Lines, D. A. (2005). Moral Philosophy in the Universities of Medieval and Renaissance Europe. *History of Universities*, 20(1), 38–80.
- Lohr, C. (1988). *Latin Aristotle Commentaries II. Renaissance Authors*. Leo S. Olschki Editore.
- (1991). The Sixteenth-Century Transformation of the Aristotelian Division of the Speculative Sciences. En D. Kelley y R. Popkin (eds.), *The Shapes of Knowledge from the Renaissance to the Enlightenment*. (pp. 49–58). Kluwer Academic Publishing.
- Lonicerus, J. (1540). *Librorum Aristotelis. De physica auscultatione, De generatione et corruptione, De longitudine et brevitate vitae, De vita et morte animalium, De anima. Compendium*. In officina Christiani Egenolphi.
- Lutero, M. (1883). *Werke. Kritische Gesamtausgabe. 1. Band*. Hermann Böhlau.
- (1886). *Werke. Kritische Gesamtausgabe. 6. Band*. Hermann Böhlau.
- Melancthon, P. (1834a). *Enarrationes aliquot librorum ethicorum Aristotelis*. En K. G. Bretschneider y H. E. Bindseil (eds.), *Corpus Reformatorum*. Vol. 16. 28 volúmenes. C. A. Schwetschke.
- (1834b). *Philippi Melancthonis epistolae, praefationes, consilia, iudicia, schedae academicae*. En K. G. Bretschneider y H. E. Bindseil (eds.), *Corpus Reformatorum*. Volúmenes 1-10. 28 volúmenes. C.A. Schwetschke.
- Noack, L. y Splett, J. (2009). Hilden, Wilhelm. En *Bio-Bibliographien. Brandenburgische Gelehrte der Frühen Neuzeit. Mark Brandenburg mit Berlin-Cölln 1506-1640*. (pp. 268–273). Akademie Verlag.
- Petersen, P. (1921). *Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland*. Felix Meiner.
- Scattola, M. (1999). *Das Naturrecht vor dem Naturrecht*. Max Niemeyer Verlag.
- Schegk, J. (1550). *Jacobi Scheggii Schorndorffensis in reliquos naturalium Aristotelis libros commentaria planè philosophica, nunc primum in lucem edita: videlicet, in libros IIII De caelo. De ortu & interitu lib. II. Meteoron lib. IIII. De sensu & sensili I. De memoria & recordatione I. De somno*

- & evigilatione I. De insomniis I. De prædictionibus in somno I. De motu animalium I. De longa & brevi vita, *item* de adolescentia & senecta, vita & morte I. De causa continente. *Item, ejusdem in X. libros ethicorum annotationes longe doctissimæ.* Ioannes Hervagius.
- Scheible, H. (2010). Aristoteles und die Wittenberger Universitätsreform. Zum Quellenwert von Lutherbriefen. En H. Scheible, *Aufsätze zu Melanchthon.* (pp. 125–151). Mohr Siebeck.
- Schmitt, C. (1983). *John Case and Aristotelianism in Renaissance England.* McGill-Queen's University Press.
- ____ (2004). *Aristóteles y el Renacimiento.* Universidad de León.
- Schneider, U. (1997). Eclecticism and the History of Philosophy. En D. Kelley (ed.), *History and the Disciplines. The Reclassification of Knowledge in Early Modern Europe.* (pp. 83–101). University of Rochester.
- Scribonius, W. (1589). *Ethica ex Aristotele et aliis summis philosophis repetita.* Johann Wechel.
- Strigelius, V. (1563). *Disputatio de Iusticia ex Libro Quinto Ethicourm Aristotelis ad Nicomachum Proposita.* In officina Voegeliana.
- ____ (1572). *Aristotelis Stagiritæ ad filium Nicomachum, de vita et moribus scripti libri X.* Ioannes Steinman.
- Svensson, M. (2016a). *Reforma protestante y tradición intelectual cristiana.* CLIE.
- ____ (2016b). Un caso de antiaristotelismo agustiniano. Lutero y la recepción de Aristóteles en la Reforma protestante. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 50, 41–59.
- ____ (2019). Aristotelian Practical Philosophy from Melanchthon to Eisenhart. Protestant Commentaries on the *Nicomachean Ethics* 1529–1682. *Reformation and Renaissance Review.* DOI: <https://doi.org/10.1080/14622459.2019.1653539>.
- Toste, M. (2012). The Teaching of Moral Philosophy in Sixteenth-Century Protestant Universities and Aristotle's Nicomachean Ethics: The Case of Tübingen. En S. Lorenz, U. Köpf, J. Freedman y D. Bauer (eds.), *Die Universität Tübingen zwischen Scholastik und Humanismus.* (pp. 299–335). Jan Thorbecke Verlag.
- Vermigli, P. M. (1582). *In Aristotelis ethicorum ad Nicomachum librum primum, secundum ac initium tertii, clarissimi et doctissimi viri D. Petri Martyris Vermilii, Florentini, sacrarum literarum in Schola Tigurina quondam professoris, commentarius doctissimus.* Christopher Froschover.

Werdmüller, O. (1545). *De dignitate, usu et methodo philosophiae moralis*. Hieronymus Curio.

Zumkeller, A. (1963). Die Augustinertheologen Simon Fidati von Cascia und Hugolin von Orvieto und Martin Luthers Kritik an Aristoteles. *Archiv für Reformationsgeschichte*, 54, 15–37.

<http://doi.org/10.21555/top.v0i61.1195>

Hobbes and Religious Tolerance: A Reading of *Leviathan* from the Concept of Religion

Hobbes y la tolerancia religiosa: una lectura de *Leviatán* desde el concepto de “religión”

Álvaro A. Pezoa Gutiérrez
Universidad de los Andes, Chile
aapgutierrez@gmail.com

Recibido: 27 – 06 – 2019.
Aceptado: 30 – 09 – 2019.
Publicado en línea: 23 – 06 – 2021.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution
-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Abstract

This article analyzes the possibility of finding an approach favorable to religious tolerance in Thomas Hobbes's *Leviathan*. With this aim, I will first establish a contrast between two interpretative groups that have guided the discussion on the subject, focusing mainly on *Leviathan*. On the one side, there are more "traditional" commentators of Hobbes's works, to whom the idea of religious tolerance in Hobbes's texts makes little or no sense; on the other hand, there are academics who defend a "revisionist" reading, maintaining that Hobbes was completely favorable to religious tolerance. Second, I propose a reading of the text from the Hobbesian concept of religion, reconstructing this concept with the characterizations present in *Leviathan*. Finally, the two lines of interpretation are contrasted with this Hobbesian concept of religion, determining in what sense it is possible to understand Hobbes's work as favorable to religious tolerance.

Keywords: Hobbes; religion; tolerance; Leviathan.

Resumen

En el artículo se analiza la posibilidad de encontrar una aproximación favorable a la tolerancia religiosa en *Leviatán*. Para ello, se contraponen dos grupos interpretativos sobre el tema: por un lado, los comentaristas más apegados a una lectura "tradicional" de la obra hobbesiana, para quienes hablar de tolerancia religiosa en los textos de Hobbes tiene poco o ningún sentido; por otro, quienes defienden una lectura "revisionista", llegando incluso a sostener que Hobbes estaba completamente de acuerdo con la tolerancia religiosa. En segundo lugar, se propone una lectura desde el concepto hobbesiano de "religión", reconstruyéndolo con las caracterizaciones expuestas en *Leviatán*. Finalmente, se contraponen las corrientes interpretativas con la reconstrucción del concepto de "religión", determinando en qué sentido se puede hablar de tolerancia religiosa en la obra de Hobbes.

Palabras clave: Hobbes; religión; tolerancia; *Leviatán*.

I. Resumen histórico y problematización de la lectura “tradicional”

En 2016, Teresa Bejan publicó un artículo acerca de Hobbes y la tolerancia religiosa. En él sostiene que Hobbes no es un autor directamente favorable a la tolerancia, pero que, en nombre de la primera ley de naturaleza, el soberano hobbesiano debe estar dispuesto a pasar por alto, en parte, las diferencias de credos, siempre y cuando no atenten directamente contra la religión oficial. Bejan establece, además, una distinción entre intérpretes “tradicionales” de la obra de Hobbes, para quienes el pensador inglés defiende atribuciones de un monarca absoluto, lo cual sería incompatible con la tolerancia religiosa, e intérpretes “revisionistas”, quienes sostienen, en cambio, que la obra de Hobbes sí establece un marco teórico propicio a la tolerancia religiosa.

El primer grupo interpretativo sigue una tendencia instalada desde la publicación en 1693 de la primera biografía crítica de Hobbes, redactada por John Aubrey. En dicho texto se describe a Hobbes como un anglicano practicante que solicitó los últimos sacramentos de un pastor de su denominación en el lecho de muerte. Al inscribir a Hobbes dentro de la ortodoxia religiosa en la Inglaterra del siglo XVII, Aubrey le atribuía una afinidad con el erastianismo de la época (cfr. Rogers, 2007; Skinner, 1966; Whitney, 1939; Worden, 2009). Unos trescientos años después, la percepción de Hobbes como un erastiano contrario a la tolerancia religiosa sigue siendo bastante común. A modo de ejemplo, se puede citar a George Sabine y su *Historia de la teoría política* (1937) — un manual utilizado con frecuencia en el ambiente universitario— y a Michael Oakeshott y su introducción a una edición revisada de *Leviatán* (1946), que se publicó después por separado en 1975.

En ninguno de los autores mencionados parece haber un interés por el problema de la tolerancia en la obra de Hobbes, porque, de hecho, no creen que dicho problema exista. La lectura tradicional de Hobbes, entonces, aunque presenta matices en algunas materias —como las especulaciones sobre su irreligiosidad o ateísmo (Jones, 2017; Martinich, 2002, pp. 1-67; Springborg, 1996; Strauss, 2011)—, llega a consenso en lo que se refiere al problema del cual surge la presente investigación: no habría respaldo teórico para la tolerancia religiosa en Hobbes. Es necesario, entonces, descifrar qué elementos favorecieron el surgimiento

de lecturas para las cuales la tolerancia sí cabe en la teoría política hobbesiana.

Una primera tensión que favorece el surgimiento de las lecturas revisionistas se relaciona con la libertad del súbdito en el Estado hobbesiano. Las primeras definiciones de “libertad” que aparecen en *Leviatán*¹ aluden a la libertad como ausencia de restricción física y capacidad de actuar conforme a la propia fuerza e ingenio. Si se considera la ubicación de estas definiciones, tiene sentido que se ponga énfasis en la ausencia de restricciones, pues se busca mostrar que la libertad pura, en rigor, sólo se podría encontrar en el estado de naturaleza. Sin embargo, una vez que se supera dicho estado, la libertad corresponde al espacio individual en el que no hay un dictamen ajeno de lo que se puede hacer. La restricción, en este escenario, proviene de las leyes promulgadas por el soberano, más allá de las cuales cada súbdito gobierna su propia vida. Es decir, en una primera instancia, Hobbes define la libertad desde la función restrictiva de la ley.

En una segunda instancia, Hobbes comienza a describir lo que se podría denominar “libertad civil”, es decir, ese espacio de libertad que no depende de —o no es restringido por— la ley.² Es en este espacio,

¹ Por ejemplo, *Lev.*, I, 14, p. 106: “Por libertad se entiende, de acuerdo con el significado propio de la palabra, la ausencia de impedimentos que con frecuencia reducen parte del poder que un hombre tiene de hacer lo que quiere; pero no pueden impedirle que use el poder que le resta, de acuerdo con lo que su juicio y razón le dicten”; II, 21, p. 171: “Libertad significa, propiamente hablando, la ausencia de oposición (por oposición significo impedimentos externos al movimiento) [...]. De acuerdo con esta genuina y común significación de la palabra, es un hombre libre quien en aquellas cosas de que es capaz por su fuerza y por su ingenio, no está obstaculizado para hacer lo que desea”.

² Por ejemplo, *Lev.*, II, 18, p. 146: “[...] es inherente a la soberanía el pleno poder de prescribir las normas en virtud de las cuales cada hombre puede saber qué bienes puede disfrutar y qué acciones puede llevar a cabo sin ser molestado por cualquiera de sus conciudadanos. Esto es lo que los hombres llaman *propiedad*”; II, 21, pp. 173-174: “La libertad de un súbdito radica, por tanto, solamente en aquellas cosas que en la regulación de sus acciones ha predeterminado el soberano: por ejemplo, la libertad de comprar y vender y de hacer, entre sí, contratos de otro género, de escoger su propia residencia, su propio alimento, su propio género de vida, e instruir a sus niños como crea conveniente, etc.”; II, 21, p. 179: “En cuanto a las otras libertades, dependen del silencio de la ley. En los casos en que el soberano no ha prescrito una norma, el súbdito tiene libertad de hacer o de omitir, de acuerdo con su propia discreción”.

el “espacio privado”, en el que el súbdito puede elegir libremente los bienes que desea alcanzar. Dos de ellos son, por cierto, el género o tipo de vida que se lleva, y la educación de los hijos (cfr. *Lev.*, II, 21, pp. 173-174). Difícilmente se podría sostener que estos bienes no tienen repercusiones en la vida pública y, por consiguiente, en la sociedad civil: ¿qué ocurriría, por ejemplo, si un súbdito decidiera vivir como anacoreta y la gente lo creyese un santo iluminado por Dios (por ende, un líder influyente)? Y pensando en la educación de los hijos: ¿no podría ocurrir que, en la seguridad del propio hogar, un hombre decidiera educar a sus hijos en la disidencia? Para Oakeshott (2000, pp. 30-50) y Zaitchik (1982), ningún súbdito que actúe racionalmente y conforme a las leyes de naturaleza intentaría cosa semejante. Pero es innegable que los seres humanos no actúan solamente de modo racional. En muchos casos las acciones humanas tienen su causa directa en las pasiones y los sentimientos, y Hobbes es consciente de ello (cfr. *Lev.*, I, 6; II, 27, p. 242). En pocas palabras, entonces, Hobbes describe un ámbito de libertad individual que resulta infranqueable para las leyes. Que de este espacio personal no se origine disidencia, depende directamente de la disciplina del ciudadano hobbesiano, tal como ha sostenido David Burchell (1999). Es más, ¿quién dudaría de que esta libertad le permitiría al ciudadano hobbesiano creer en lo que quisiera?

Una segunda tensión que favorece el surgimiento de las lecturas revisionistas se relaciona con el contenido esencial de la doctrina cristiana. En efecto, Hobbes defiende un claro minimalismo doctrinario en *Leviatán*, llegando a sostener que el *unum necessarium* consiste en creer que Cristo es el Hijo de Dios, el Salvador, y que, por ende, murió en la cruz para redimir a la humanidad (cfr. *Lev.*, III, 42, pp. 424-425). Por una parte, se podría sostener que este minimalismo doctrinario comulga con un Estado absoluto y doctrinalmente homogéneo, en el sentido de que la reducción de la doctrina cristiana a pocos dogmas eliminaría la posibilidad de que los súbditos obedecieran a “dos amos” (*Lev.*, II, 29, p. 269). Eliminando diferencias formarles, sería posible sostener una homogeneidad religiosa dentro del mismo reino.

Pero, por otra parte, el minimalismo doctrinal podría desencadenar eventos que harían plausible una lectura revisionista. Desde este punto de vista, la religión oficial del Estado se vuelve indiferente respecto de la denominación cristiana escogida por el súbdito para su culto personal, siempre y cuando sea compatible con el dogma esencial y no atente contra las leyes del reino. Así, sería un asunto de virtud cívica respetar el culto

público, pero nada restringiría el surgimiento de un “culto personal”. Entendido de esta forma, el minimalismo doctrinario permitiría a los súbditos confiar en sus propias interpretaciones o inspiraciones acerca del cristianismo.

Esta segunda percepción respecto del minimalismo doctrinario se ve respaldada por las observaciones de Roberto Farnetti sobre las discusiones teológicas posteriores a la Reforma, y cómo pudieron éstas influir en el pensamiento hobbesiano. Farnetti (2007) sostiene que, durante este período, las controversias teológicas no tenían tanto que ver con el carácter y significado de la ley divina, sino con los requisitos para alcanzar la salvación eterna. Usualmente, estas diferencias se manifestaban en discusiones sobre las epístolas de san Pablo, pero Hobbes presenta una versión bastante escueta del espíritu paulino al reducir la doctrina de la salvación a dos puntos centrales: la obediencia a las leyes y la creencia de que Jesús es Cristo. El énfasis de Hobbes en esta creencia tiene su origen en la idea de que, tras la ascensión del Hijo de Dios, es difícil para los cristianos saber si acaso un mandamiento proviene de Dios o se promulga en nombre de Dios. De allí que la salvación sea posible sólo con la obediencia a la palabra de Dios (expuesta en las Sagradas Escrituras) además de la obediencia a las leyes civiles. Como la posibilidad de que falsos profetas se alcen con el título de emisarios de Dios es alta (cfr. *Lev.*, I, 6, pp. 45-46; I, 10, p. 70; II, 29, pp. 265-266; II, 42; IV, 44, pp. 500-501), la fe en Cristo debe convertirse en un criterio fundamental para conseguir la salvación, sobre todo considerando que, en la teoría política de *Leviatán*, es el soberano quien decide sobre el contenido específico del culto público.

Estas dos grandes tensiones dentro de *Leviatán*, libertad del súbdito y minimalismo doctrinario, se unen en este punto. Es paradójico que, por un lado, Hobbes proponga un soberano con potestad absoluta y que, por otro, le entregue al súbdito un espacio personal, privado para disfrutar de su fe en los términos que le parezcan adecuados. Para los autores revisionistas, estas complicaciones teóricas traen consigo conclusiones que abren la posibilidad de la tolerancia religiosa en la obra de Hobbes.

II. La interpretación “revisionista” de *Leviatán*

Es probable que el primer revisionista fuera sir Leslie Stephen, quien en 1904 publicó *Hobbes*, un libro en el que sostuvo que el autor de *Leviatán* estaba “completamente de acuerdo con la tolerancia religiosa” (Stephen, 2012, p. 233), basándose en un pasaje de su obra más importante.

[...] y así quedamos reducidos a la independencia de los cristianos primitivos para servir a Pablo, o a Cephas, o a Apolo, cada uno como mejor le agradase. Cosa que cuando tiene lugar sin lucha, y sin medir la doctrina de Cristo por la afección a la persona de su ministro (defecto que el apóstol censuraba a los corintios), acaso sea lo mejor: primero, porque no debe existir potestad sobre la conciencia de los hombres, fuera de la palabra misma, ya que la fe en cada uno no siempre va de acuerdo con el propósito de los que la plantan y riegan, sino de Dios mismo que la hace crecer; en segundo lugar, porque es irrazonable en quienes enseñan que existe tal peligro en cada pequeño error, requerir de un hombre dotado con razón propia, que siga la razón de cualquier otro hombre, o de la mayoría de los votos de otros muchos hombres, cosa que viene a ser equivalente a jugarse la propia salvación a cara o cruz (*Lev.*, IV, 47, p. 573).

Stephen acierta al rescatar un texto importante dentro de *Leviatán* que hasta entonces no había recibido la atención necesaria. En efecto, de aquí nace un argumento que hace plausible la defensa de un Hobbes tolerante y que contradice la lectura tradicional del pensador inglés: la independencia de los cristianos se encuentra, precisamente, en su libertad de conciencia, en la capacidad de llegar por juicios personales a compenetrarse con la verdad fundamental de la que emana el cristianismo: Cristo es el Hijo de Dios y el Salvador. Esta “libertad de conciencia” es recogida posteriormente, en la década de los 1980, por Alan Ryan, quien ve en Hobbes a un autor consciente de la imposibilidad de uniformar las opiniones —incluso morales y religiosas— de los súbditos. Es a partir de esta idea que Ryan describe la autoridad interpretativa del soberano como un complemento al culto privado (2014, p. 212): Hobbes intentaría con ello liberar a los súbditos de ciertas denominaciones cristianas, la católica y la puritana, quienes a su juicio caerían en “excesos interpretativos”, interfiriendo con la autoridad civil (cfr. Ryan, 2014, p. 213). En otras palabras, según Ryan, Hobbes aprobaría la existencia de cultos particulares privados, pero no se mostraría especialmente enfático respecto del papel político que jugaría tolerancia religiosa, porque vería en ésta una tensión con la

causa que origina el Estado, que es la seguridad de los ciudadanos (cfr. Ryan, 2014, p. 219).

Richard Tuck, por su parte, presenta a un Hobbes tolerante a partir de una comparación entre la obra de éste y los escritos de John Locke. Tuck toma como referencia una carta que escribió John Aubrey a Locke en 1673, en la que recomendaba al joven filósofo inglés que visitara a Crooke, el editor de las obras de Hobbes, y le pidiera revisar los manuscritos de *Un diálogo sobre las leyes de Inglaterra y Behemoth*. Además, Aubrey le sugería que, de visitar Londres, no dudara en tocar la puerta de Hobbes, pues le parecía que ambos disfrutarían intercambiando ideas sobre los eventos recientes de Inglaterra (cfr. Tuck, 1990). Como resultado de las guerras civiles del siglo XVII, existía un número importante de independentistas cristianos —uno de los tres grandes grupos religiosos de Inglaterra, junto a puritanos y anglicanos— que vieron truncado el sueño de reuniones apostólicas libres. Pudieron congregarse sólo en pequeñas comunidades de correligionarios (cfr. Tuck, 1990, pp. 157-158; cfr. también Martinich, 2007, pp. 104-108) desde 1649, pero en 1660 se vieron en la obligación de suspender sus actividades por orden del Parlamento. De modo que, desde 1660 en adelante, abogaron constantemente por leyes que favorecieran la tolerancia religiosa (cfr. Tuck, 1990, p. 157). Ya en *Diálogo y Behemoth*, sostiene Tuck, Hobbes muestra una disposición favorable hacia los independentistas (cfr. 1990, p. 160). Ahora bien, Hobbes entendía por “herejía” cualquier interpretación bíblica que se alejara de la oficial (cfr. Tuck, 1990, p. 163). Obviamente, la herejía amerita sanción por parte del soberano, pero como bien dice Tuck, si se analizan en detalle el concepto de “libertad de ciudadano” y las atribuciones del soberano, entonces se comprende que el soberano no está obligado a actuar siempre respecto de dichas atribuciones, porque, sólo en algunos casos, esto podría atentar con la causa principal del pacto social: la seguridad de los contrayentes (cfr. Tuck, 1990, p. 165). Si a esto se suma la propuesta de un minimalismo doctrinario, sostiene Tuck, no cabe duda de que Hobbes estaba a favor de la tolerancia religiosa (cfr. Tuck, 1990, p. 169).

Los intérpretes tradicionales de Hobbes, entonces, se centran en la potestad del soberano para sostener que la tolerancia religiosa no tiene cabida dentro de la teoría política presentada en *Leviatán*. Los revisionistas recurren, por un lado, a un pasaje de *Leviatán* en el que, supuestamente, Hobbes se habría mostrado completamente favorable a la tolerancia religiosa; y por otro, centran su argumentación en las descripciones de

“libertad” que Hobbes introduce en *Leviatán*. En ambas interpretaciones el análisis detallado del concepto de “religión” utilizado por Hobbes parece tener poca importancia. Sin embargo, es necesario indagar con mayor profundidad qué entendía Hobbes por “religión” para dilucidar si acaso la diferencia de credos dentro de una misma comunidad política puede ser tolerable. La religión, en cuanto problema político, ocupa la mayor parte de *Leviatán*. En términos de proporciones, Hobbes plantea tensiones entre la libertad de los súbitos y la potestad del soberano en menor medida que la naturaleza de la religión, su esencia y su forma. A continuación se ofrece un análisis de la descripción de la religión hecha por Hobbes en *Leviatán* con el propósito de contraponerlo a las tensiones descritas anteriormente.

III. Otra lectura de *Leviatán*

Hobbes publicó la primera versión de *Leviatán* en 1651, y una versión revisada, aumentada y en latín en 1668. El hecho de que, con el paso del tiempo, decidiera corregirlo es un indicador de cuánto apreciaba el texto. Martinich incluso se atreve a decir que, a pesar de que los contenidos de *Leviatán* aparecen ya en publicaciones anteriores de Hobbes, ninguna de ellas se compara en el modo de abordar el pensamiento moderno. Para Martinich, *Leviatán* constituye una “Biblia para el hombre moderno” (2007, p. 225).

Por otro lado, gran parte de los especialistas han abordado secundariamente el análisis de Hobbes sobre la religión, poniendo énfasis en sus estudios matemáticos y físicos, o en su afán de fundar una verdadera ciencia política, citando con frecuencia argumentos de *Leviatán* (cfr. Strauss, 2011, pp. 93-115). Desde esta perspectiva, la religión cumple la función de reforzar argumentos a favor de la monarquía y el absolutismo político (cfr. Strauss, 2011, pp. 97-98, 107-108). En estas lecturas es difícil encontrar un análisis extenso de lo que Hobbes dice acerca de la religión porque se atiende, en primer lugar, a los libros I y II de *Leviatán*, cuando los libros III y IV, que abordan las cuestiones del “Estado cristiano” y el “Reino de las Tinieblas”, tienen una extensión de aproximadamente dos tercios del libro en su totalidad. Hobbes dedica más tiempo en *Leviatán* a analizar las Escrituras, la Revelación y la tradición que, por ejemplo, a elaborar una teoría de la representación política. Y si nos enfrentamos a una discusión respecto del lugar que tiene la tolerancia religiosa en el pensamiento de Hobbes, parece apropiado, entonces, trabajar con cuidado los pasajes de *Leviatán*

que describan o analicen la religión, más aún cuando uno de ellos es el que se ha vuelto central en dicha discusión.

III.1. Hobbes y la religión en *Leviatán*

Al inicio de *Leviatán*, Hobbes define la religión en los siguientes términos:

[El] *Temor* del poder invisible imaginado por la mente o basado en relatos públicamente permitidos [es lo que llamamos] *religión*; no permitidos, *superstición*. Cuando el poder imaginado es, realmente, tal como lo imaginamos, *religión verdadera* (*Lev.*, I, 6, p. 45).

Hobbes considera que la religión es, ante todo, una pasión, un movimiento que “excita” la voluntad. Y no de cualquier manera, sino en forma de temor. El hombre religioso es el hombre temeroso de un relato, como el niño pequeño que se asusta con una historia tenebrosa. Si esta historia es verdadera, el temor será religioso; si la historia es falsa, o no se encuentra respaldada por la autoridad, entonces se habla de una superstición. Algo distinto ocurre con el terror o pánico, que es el temor sin conocimiento de causa y que ocurre en grupos de personas, como algo contagioso (*Lev.*, I, 6, p. 45).

Esta definición se encuentra al comienzo de *Leviatán* y, por cierto, no agota el significado del término. A lo largo del libro es posible encontrar una serie de aristas que permiten enriquecerla y otorgarle un sentido más preciso. En primer lugar, es necesario notar que, al hablar de religión en *Leviatán*, Hobbes está pensando, principalmente, en el cristianismo, de tal modo que, durante buena parte del libro, “religión” y “cristianismo” son utilizados prácticamente como sinónimos. Ahora bien, Hobbes aborda la religión desde las siguientes perspectivas: la predisposición humana a pensar en lo sobrenatural; la ley natural; las Sagradas Escrituras como fuentes de la verdadera religión; y las iglesias y su autoridad religiosa. En lo que sigue, se trabajan estas cuatro aristas, llegando a una noción de “religión” (cristiana) que se acerca lo más posible al concepto que probablemente tenía Hobbes en mente.

III.1.1. La condición humana como germen de la religión

Hobbes sostiene que es posible llegar por conocimiento natural a la existencia de una causa incausada o eterna (cfr. *Lev.*, I, 12, p. 87),

pero de ese conocimiento teórico no se puede obtener una imagen o representación de Dios. A grandes rasgos, Hobbes está dispuesto a reconocer que esa causa incausada existe, que es creador, que ama a los hombres, es uno e infinito (cfr. *Lev.*, I, 12, p. 88). Y como ser infinito, cualquier cualidad concreta que se le intente atribuir es una reducción: no se encuentra en un lugar, no tiene partes, no se mueve ni reposa y carece de las pasiones humanas como el arrepentimiento, la ira, la compasión; tampoco es sujeto de necesidad, como ocurre con el apetito, la esperanza y el deseo. En este último aspecto, Hobbes sostiene que hablar de la voluntad de Dios implica, simplemente, poder de actuar. En definitiva, cualquier adjetivo de perfección que utilicemos para hablar de Dios será tomado en un sentido negativo, o se aplicará superlativamente para describir su grandeza (cfr. *Lev.*, II, 31, pp. 298-299). De hecho, cualquier intento de aproximarse a lo que podamos llamar “esencia” (*Lev.*, I, 4, pp. 29-30; I, 12, p. 98; IV, 44, pp. 508-509) de Dios puede y debe ser tomado como un gesto de soberbia o vanagloria (cfr. *Lev.*, II, 31, pp. 300-301).

Sin embargo, los hombres admiten que en esta perfección e “invisibilidad de Dios” —que sólo puede ser conocido por sus efectos— hay un poder desconocido, y en el temor de lo desconocido hay una “semilla natural” de la religión (*Lev.*, I, 11, p. 86). Hobbes sostiene que en el hombre existe una tendencia natural a buscar causas de lo que existe, así como también de la fortuna y la desgracia. El problema está en que, respecto de estas dos últimas cuestiones, suele encontrar falsas causas, las cuales le generan temor y pueden exacerbar sus pasiones (cfr. *Lev.*, I, 12, pp. 90-91).

Con todo, Hobbes no se apresura a sostener que toda “semilla de la religión” deriva en superstición. Por el contrario, está dispuesto a aceptar que, mientras algunos hombres inventan religiones (cfr. *Lev.*, I, 12, p. 91) para dar satisfacción a su propia vanidad (cfr. *Lev.*, I, 8, p. 60), otros han fundado o manifestado la religión por mandato directo de Dios: Abrahám, Moisés y Jesucristo (cfr. *Lev.*, I, 12, p. 91). Según Hobbes, los primeros usualmente utilizaron la religión como una manera efectiva de ordenar las sociedades primitivas conforme a leyes inmutables, asegurando de este modo el orden y la paz (cfr. *Lev.*, I, 12, pp. 94-95). De los segundos se puede garantizar que fueron inspirados por Dios porque realizaron milagros (cfr. *Lev.*, I, 12, p. 97). Es decir, para Hobbes existen formas en las que el mismo Dios se presenta a sus criaturas, haciendo legible lo que el temor hace confundir con la mera superstición (cfr. *Lev.*, II, 31, p. 293).

El hecho de que Dios tenga “escogidos” para revelarse personalmente nos entrega una garantía, por así decirlo, de que no cualquiera puede ser su profeta (cfr. *Lev.*, II, 32, pp. 306-307). Como bien señala Haig Patapan, esto es problemático, pues el poder del profeta se sostiene no sólo sobre su capacidad de realizar milagros, sino también sobre la creencia de los hombres en la inmortalidad del alma. Si el alma es eterna, se salva eternamente o se condena eternamente. Quien goce del título de profeta, intérprete o mediador de Dios, tendrá el poder sobre las almas de los hombres, pues podrá hablarles de la inmortalidad del alma e infundirles el temor sobre el futuro del que habla Hobbes en I, 6 (cfr. Patapan, 2017).

Las Escrituras registran sólo a algunos que, por don profético, fueron capaces de conocer la ley de Dios de primera fuente para comunicarla al resto. Poniendo su mirada en esos ejemplos, Hobbes identifica dos requisitos que, reunidos, y cada uno considerado particularmente, nos permiten distinguir al verdadero profeta. El primer indicio es la realización de milagros; el segundo, que el “profeta” no contradice las leyes establecidas por el soberano (cfr. *Lev.*, III, 36, pp. 351-352). En otras palabras, el profeta será verdadero sólo cuando, habiendo realizado milagros públicamente, no solicite de sus testigos que sigan una religión nueva ni distinta de la ya establecida (cfr. *Lev.*, III, 32, p. 308). Es posible explicar esto a partir del Antiguo Testamento: los líderes políticos de los hebreos fueron al mismo tiempo profetas, concededores de las leyes que Dios quería para su pueblo (cfr. *Lev.*, III, 36, p. 360). Esto le permite a Hobbes sostener que ya no existen verdaderos profetas. En efecto, es raro que la gente hable de milagros e, incluso si se aceptara que existen eventos poco probables, nada impide que dichos eventos puedan ser explicados, eventualmente, por la ciencia, descartando de este modo su naturaleza sobrenatural. Por eso, la posibilidad de que surja un profeta es remota, y, como veremos más adelante, tiene mucho más sentido seguir las enseñanzas de Cristo (cfr. *Lev.*, III, 36, p. 360), dispuestas en las Sagradas Escrituras, “sin fanatismo ni inspiración natural” (*Lev.*, III, 32, p. 310).

Discernir sobre los verdaderos profetas es un asunto sumamente delicado. Para Hobbes, la profecía supone una visión o un sueño (que, a su juicio, vienen a significar lo mismo). Ahora bien, las visiones pueden ser naturales, es decir, causadas por el funcionamiento normal del cuerpo humano en cuanto a repetición de imágenes (cfr. *Lev.*, I, 1-3), o bien pueden tener causas sobrenaturales: cuando son causadas por Dios. El gran dilema es que, de buenas a primeras, es imposible para los

hombres saber si una profecía es simplemente un sueño o es verdadera profecía (cfr. *Lev.*, III, 36, pp. 358-359). En este sentido, la sentencia de Leo Strauss es particularmente lúcida: el verdadero profeta se manifiesta a sí mismo cuando puede demostrar públicamente que Dios le ha conferido la capacidad de actuar excediendo las leyes de la naturaleza (cfr. Strauss, 2011, pp. 85 y ss.), es decir, realizando milagros.

De hecho, desde la perspectiva de Hobbes, el milagro tiene sentido sólo si se realiza como reafirmación de un mandato divino —es decir, para demostrar que el profeta tiene autoridad (*Lev.*, III, 37, p. 362)—. Incluso está dispuesto a aclarar que en ningún caso se le puede atribuir causalidad al profeta por la realización del milagro, porque éste siempre es causado primera y totalmente por Dios; además, sostiene que ninguna criatura (nada de lo creado) puede realizar milagros, excepto Dios, que muestra su poder a través del profeta (cfr. *Lev.*, III, 37, pp. 365-366). Por eso los milagros trascienden las leyes de la física y el orden natural. Con todo, incluso si el profeta cumple con los requisitos y realiza un milagro que evidentemente supera el funcionamiento de la naturaleza, los incrédulos podrían alegar que todo se trata de algún evento natural poco común, descartando así al profeta y la profecía (cfr. *Lev.*, III, 37, p. 363). De ahí que Hobbes dedique parte de *Leviatán* a defender y explicar las leyes de naturaleza, que constituyen el acceso racional del hombre al conocimiento de Dios y, por consiguiente, a la religión.

III.1.2. La ley natural y su relación con la fe

La ley natural es abordada por Hobbes principalmente en los libros I y II de *Leviatán*, porque le permiten explicar de modo más claro el surgimiento del Estado civil y la potestad del soberano. Hobbes enumera veinte leyes naturales en el capítulo XV del libro I. Esto no significa que abandone la cuestión de la ley natural en los libros III y IV. De hecho, en *Resumen y conclusión* de *Leviatán*, Hobbes vuelve a mencionar la ley natural, esta vez para dejar en claro que uno de sus preceptos, aunque parezca contraintuitivo, es la defensa de la autoridad civil en caso de guerra y que, por otra parte, si el súbdito es conquistado en dicho escenario, puede considerarse súbdito del conquistador (bajo ciertas condiciones, establecidas en el capítulo II, 21).

Queda aún por explicar con más detalle qué es la ley natural para Hobbes, porque dicho concepto es esencial para entender cómo, de una “religión natural” o intuitiva, producida por la ansiedad de no conocer el futuro, se puede pasar a una religión con un cuerpo y dogmas definidos.

Se podría decir, en primer lugar, que las leyes de naturaleza, si provienen de Dios, son los medios para robustecer o complementar la intuición humana del creador. Hobbes define la ley natural como teoremas, los cuales tienden a la búsqueda de la paz, accesibles por medio de la razón natural (cfr. *Lev.*, I, 14, p. 106;³ Gauthier, 2001, pp. 258-254).

En primer lugar, la ley natural lleva al hombre a celebrar un pacto (y respetarlo) para salir del estado de naturaleza (cfr. *Lev.*, I, 15, pp. 118 y 124; Merriam, 1906, pp. 155-157). De allí en adelante, se exigen esfuerzos personales para aprender a convivir con los demás (cfr. *Lev.*, I, 15, p. 125) —o, como señala Tom Sorell, se requiere de una “ciencia de la virtud” (Sorell, 2007, pp. 133-139)—, perdonando a quienes solicitan el perdón (cfr. *Lev.*, I, 15, p. 125), evitando la contumelia (cfr. *Lev.*, I, 15, p. 126), reconociendo a los demás como iguales por naturaleza (cfr. *Lev.*, I, 15, p. 126), buscando una distribución equitativa de recursos y bienes (cfr. *Lev.*, I, 15, p. 127); en fin, poniendo en práctica un adagio popular: “no hagas a otros lo que no quisieras que te hicieran a ti” (*Lev.*, I, 15, p. 129; cfr. Burchell, 1999, pp. 506-524; Dietz, 1990, pp. 91-119). Estas normas de sana convivencia obligan en conciencia, según Hobbes, pero sólo cuando existe seguridad suficiente para que así ocurra. De modo que las leyes de naturaleza obligan *in foro interno*, es decir, van ligadas a un deseo de verlas realizadas; en cambio, no siempre obligan *in foro externo*, es decir, en cuanto a su aplicación, porque la ausencia de leyes civiles (consecuencia del pacto), o la existencia de leyes que atentan contra la propia seguridad, no pueden obligar obediencia (cfr. *Lev.*, I, 15, p. 130; Foisenu, 2007).

El conocimiento de la ley natural exige una capacidad excepcional para controlar las pasiones y aquellas emociones que pueden nublar la conciencia. Ya se vio en el apartado anterior que, en términos antropológicos, el ser humano está predispuesto a buscar respuestas en la religión, sobre todo cuando se dificulta su conocimiento de la causalidad. En este sentido, resulta difícil distinguir aquello que es superstición de lo que verdaderamente podríamos llamar religión. Esta distinción se puede realizar, en principio, cuando existe un profeta con autoridad divina que se manifiesta entre los hombres realizando

³ “Ley de naturaleza (*lex naturalis*) es un precepto o norma general, establecida por la razón, en virtud de la cual se prohíbe a un hombre hacer lo que puede destruir su vida o privarle de los medios de conservarla; o bien, omitir aquello mediante lo cual piensa que pueda quedar su vida mejor preservada”.

milagros y ateniéndose a las leyes civiles y a la religión establecida. El profeta sólo puede ser considerado bien intencionado cuando cumple con estos requisitos, porque, de lo contrario, atenta contra el orden y la paz y, por ende, contra las leyes de naturaleza. Pero, como acaba de quedar en evidencia, no es tan fácil reconocer las leyes de naturaleza. De hecho, para conocerlas a profundidad es necesario tomar distancia de las pasiones, las cuales nublan el juicio. Esto introduce un problema que Hobbes debe resolver en *Leviatán*: ya que es difícil distinguir entre superstición y religión, y puesto que es complejo reconocer la ley natural, dada la naturaleza humana, propensa al egoísmo y la violencia, entonces ¿quién puede determinar cuál es la verdadera religión y zanjar acerca de las leyes naturales?

El asunto nunca es resuelto por Hobbes de manera explícita en *Leviatán*. Hasta este punto, pareciera que no existen conocimientos concretos acerca de la verdadera religión, y sólo algunas impresiones generales sobre las leyes de naturaleza. Lo más probable es que esta vaguedad sea intencional, porque Hobbes asume una postura que le permite respaldar teóricamente la monarquía absoluta. Independientemente de que las leyes naturales fueran conocidas por todos los súbditos, esto no las convertiría en leyes civiles porque las leyes que obedecemos en el día a día dentro de una sociedad son leyes civiles, aprobadas y promulgadas por el soberano (cfr. *Lev.*, II, 265, pp. 226-227; Lessay, 2007). La teoría de Hobbes le cierra el paso a cualquier autoridad política que pueda adquirir un moralista, por el simple hecho de que, por muy razonada que sea su argumentación, sólo puede exponer una opinión, más o menos verdadera, sobre la justicia, la equidad y las otras virtudes morales necesarias para mantener la paz en la sociedad civil. Por eso la tarea de interpretar la ley de naturaleza recae sobre un juez instituido por el soberano, que aplica la ley civil —inspirándose, en la medida de lo posible, en la ley de naturaleza— al caso concreto (cfr. *Lev.*, II, 26, p. 227).

La labor del juez es fundamental en *Leviatán* porque se convierte en una suerte de “profeta” de las leyes de naturaleza. Hobbes es exigente con el juez: éste debe estudiar y analizar detenidamente qué es la equidad en cada caso que le compete resolver (cfr. *Lev.*, II, 26, pp. 227-228). Ahora bien, el juez aplica la ley conforme a las normas ya estipuladas por el soberano, de quien no queda más que esperar una intención equitativa (cfr. *Lev.*, II, 26, p. 230), pues al legislar debió existir, en teoría, una consideración respecto de la justicia. Esto significa que el

mayor intérprete de la ley natural no es tanto el juez, sino el legislador (cfr. *Lev.*, II, 26, p. 233), es decir, el soberano, quien debe pensar en el bien de la equidad antes de legislar (cfr. *Lev.*, II, 26, p. 231).

Pero, además, parece que los seres humanos son propensos al individualismo y a la satisfacción de deseos individuales. Si consideramos el funcionamiento del pacto que realizan los hombres para escapar al estado de naturaleza, el único de los individuos que no queda sujeto a las leyes civiles es el soberano, porque es él mismo el artífice de la estructura “institucional” de la sociedad civil (cfr. Skinner, 2007, pp. 173-175). Por esta razón, en ciertos escenarios sería posible que el soberano, el gran intérprete de las leyes naturales, decidiera promulgar una ley que atente contra las leyes de naturaleza, por maldad, o por ignorancia o insuficiencias en su reflexión acerca de la equidad (cfr. *Lev.*, II, 18, pp. 144-145). O quizás, en algún caso —una pena de muerte mal impuesta, por ejemplo—, obligue a un súbdito a respetar una ley civil que atenta contra lo que su razonamiento le muestra como ley natural. Hobbes se adelanta a esta posibilidad y dispone una excusa para que el súbdito actúe conforme a lo que su propia razón le muestra como equitativo y justo: es legítimo que el súbdito defienda su vida, porque ésa es la primera ley de naturaleza y la causa de que el soberano exista (cfr. *Lev.*, *Resumen y conclusión*, pp. 578-579).

Hasta aquí la ley de naturaleza no contribuye mucho al desarrollo de dogmas religiosos. En el mejor de los casos indica los preceptos universales de cuidar la propia vida y tratar a los demás como nos gustaría ser tratados. De allí a la acción en la vida cotidiana, y al acceso racional al conocimiento de las leyes divinas, hay una distancia importante. Con todo, sí queda claro que el papel de intérprete definitivo de la ley de naturaleza recae sobre el soberano. Es él quien lleva los preceptos universales al plano concreto. Si esto es así, entonces parece que la ley natural induce al hombre a la *obediencia*: lo que el soberano interprete y legisle, se obedece. Y esto es válido también en el caso de la religión. El temor natural del hombre a lo desconocido adopta entonces una forma específica: el relato religioso escogido por el soberano. El respeto y el seguimiento de este relato es lo que Hobbes denomina “culto público”. Esto significa que el acceso a la fe que obtenemos a partir de las leyes de naturaleza es el acceso al concepto de “religión” que promulga el soberano.

Aquí, Hobbes introduce un círculo argumentativo en su teoría política. Para salvaguardar la interpretación religiosa del soberano

recurre a las leyes de naturaleza, que llevan a los hombres a realizar un pacto para abandonar el estado de naturaleza. Como el Estado es una persona artificial que representa la voluntad de todos y cada uno de los súbditos (cfr. *Lev.*, II, 17, pp. 140-141), y como la principal función del soberano es mantener el orden y la paz (cfr. *Lev.*, II, 17, p. 137), estos últimos deben obedecer la interpretación de las leyes de Dios (a las que se llega por el conocimiento e interpretación de las leyes naturales) que realiza el soberano. Entonces, lo que Hobbes entiende por “culto público” debe quedar claramente instituido a través de leyes civiles (obedecidas por los súbditos), que son la interpretación del soberano respecto de las leyes naturales. Así, el culto público sería la alabanza a Dios estipulada por medios de leyes que han sido promulgadas bajo la autoridad del soberano, con el fin de mantener la paz. Más allá de lo estipulado, empero, hay cabida para la especulación personal (cfr. *Lev.*, IV, 46, pp. 563-564). De ahí que la lectura de las Sagradas Escrituras por parte de los ciudadanos se vuelva tan importante para Hobbes.

III.1.3. Las Sagradas Escrituras como fuente de la religión verdadera

Hobbes se apoya en las Sagradas Escrituras para enfatizar el pacto de Dios con sus elegidos. El primer momento de este pacto lo identifica en las palabras que Dios dirige a Abrahám: *Éste será mi pacto, que guardaréis entre mí y vosotros y tu simiente después de ti* (*Gn.*, 17, 10; cfr. *Lev.*, II, 26, p. 235). Hobbes rescata en estas líneas el hecho de que, sin estar presente, la prole de Abrahám se encuentra incluida en el pacto y que explícitamente se le otorga a Abrahám la potestad soberana sobre los israelitas en representación de Dios. Un segundo momento del pacto se puede encontrar en la conversación sostenida por Dios y Moisés en el Monte Sinaí, de la que no formaron parte los demás israelitas, que bajo amenaza se quedaron a la espera de su líder, temiendo una muerte segura de no hacer caso (cfr. *Ex.*, 21, 19; *Lev.*, II, 26, pp. 235-236).

Para Hobbes, ambos momentos son un claro ejemplo de que ningún súbdito tiene revelación directa de Dios y que, por consiguiente, debe obedecer el mandato del soberano en dicha materia. El sustento de esta suposición se encuentra en la convicción de que, si no se obedece al soberano, es muy difícil (por no decir imposible) conseguir un acuerdo entre los hombres respecto de lo que verdaderamente es un mandamiento de Dios (cfr. *Lev.*, II, 26, p. 234). Esto lo menciona Hobbes

en la primera parte de *Leviatán*, donde aborda cuestiones antropológicas. En efecto, sus descripciones de las alucinaciones y sueños, productos de la imaginación (cfr. *Lev.*, I, 2-4), son bastante premonitorias del problema que se aborda posteriormente en los libros III y IV. La cuestión es resuelta por Hobbes en los siguientes términos: en todas las cosas que no son contrarias a la ley moral (es decir, la ley de naturaleza), todos los súbditos están obligados a obedecer como ley divina la que es declarada como tal por las leyes del Estado (cfr. *Lev.*, II, 26, p. 234).

Queda, entonces, la tarea de distinguir qué textos forman parte de la revelación divina en la Biblia. Hobbes asume un *canon* de textos legitimados por san Jerónimo (cfr. *Lev.*, III, 33, pp. 311-312), considerando apócrifos todos aquellos pasajes que no sean incluidos por él como parte de las Escrituras. Esto es importante porque, independientemente del canon establecido por Jerónimo, en Inglaterra las distintas denominaciones cristianas ya llevaban unos cien años diferenciándose, en parte, por su selección de textos bíblicos (cfr. McDonald, 2006). Tiene sentido, entonces, que Hobbes otorgara primacía interpretativa al soberano, garantizando así la armonía de la maquinaria política.

Entonces, ¿qué es lo que dicen las Escrituras?, ¿cuál es la palabra divina y en qué consiste su mensaje? Hobbes sostiene que la Biblia tiene un propósito principal bastante intuitivo: convertir a los hombres a la obediencia de Dios. Dicho principio es visible, por lo menos, en tres figuras: primero, en Moisés y los sacerdotes (los sumos sacerdotes y los reyes de Judá); en segundo lugar, en Cristo hombre; y, en tercer lugar, en los Apóstoles y sus sucesores (desde el día de Pentecostés). En las tres figuras aparece representada la persona de Dios: la primera abarca todo el Antiguo Testamento, mientras que las dos restantes abarcan el Nuevo Testamento (cfr. *Lev.*, III, 33, pp. 319-320). Estas tres figuras permiten explicar la tendencia de Hobbes a subordinar la potestad de la iglesia al soberano. Mientras en el Antiguo Testamento es evidente que los Profetas gobiernan a un pueblo con autoridad entregada directamente por Dios, no es tan claro que esto ocurra en el Nuevo Testamento. En efecto, pareciera que ni Cristo ni los Apóstoles fueron llamados a gobernar pueblo alguno, sino a predicar la palabra de Dios (cfr. *Lev.*, III, 41).

Por eso, Hobbes no ve problema en que, independiente de la existencia de un canon bíblico establecido por eruditos, algún soberano decida quitarle o agregarle textos, sin perjuicio de que esta acción no debe atentar contra las leyes de naturaleza, que no son más que las leyes

de Dios accesibles por la razón. En otras palabras, independientemente de la autoridad del canon bíblico de san Jerónimo, el soberano tiene plena potestad para respaldar un canon distinto si lo considera conveniente para mantener la paz (cfr. *Lev.*, III, 33, pp. 320-321). De hecho, como se mencionó anteriormente, es difícil para los seres humanos saber quién es profeta verdadero. Hobbes sostiene que todo profeta real debe ser capaz de realizar milagros y no debe pretender atentar, de palabra o acción, contra el soberano (cfr. *Lev.*, III, 37, p. 366). Pero, aun así, quien satisface estos requisitos puede perfectamente realizar acciones en perjuicio de los hombres (cfr. *Lev.*, III, 36, pp. 351-352), o, simplemente, puede ser un falso profeta que esconde sus intenciones, y de ello hay varios ejemplos en las Escrituras (cfr. *Lev.*, pp. 358-359; I R.: 12; *Jer.*: 14, 14 y 23: 16). Hobbes, entonces, juega con la figura del sumo sacerdote del Antiguo Testamento. En efecto, realiza sin temor semblanzas entre Moisés y el soberano: las Sagradas Escrituras serían para éste un “Monte Sinaí”, impenetrable para el resto de los hijos de Dios; y sus leyes, los límites impuestos por el representante de Dios en la tierra. En cualquier caso, esto no excluye que los súbditos puedan interpretar personalmente la Biblia en la medida en que su propósito sea alabar a Dios. Lo que definitivamente no le está permitido al súbdito, diría Hobbes, es inquirir o enjuiciar al soberano respecto a si gobierna o no como Dios quiere (cfr. *Lev.*, III, 40, p. 393).

Hasta aquí pareciera irrelevante conocer realmente qué dicen las Escrituras, pues el soberano puede moldearlas según le parezca. Sin embargo, aunque el soberano posee atribuciones importantes en este aspecto, de ello no se sigue que deba usarlas siempre. Hobbes sostiene que el soberano debe apoyarse en las Escrituras para seguir el ejemplo de los profetas y, al mismo tiempo, le aconseja no abandonar la razón natural, pues no se trata sólo de *creer*, sino también de *actuar*, siguiendo las leyes de Dios en la vida cotidiana. Estas observaciones también son útiles para los súbditos (cfr. *Lev.*, III, 32, p. 305). Quien escudriña la Biblia —soberano o súbdito— encuentra en ella persuasión a la conversión y obediencia a Dios (cfr. *Lev.*, III, 42, pp. 427-428). Dicha persuasión ha sido realizada por pastores, fueran profetas o sumos sacerdotes. Y para Hobbes es claro quién constituye, en los textos bíblicos, el mejor ejemplo de pastor: el mismo Cristo:

[...] Así que la misión de nuestro Salvador, durante su permanencia sobre la tierra, consistió en dos cosas: una

en proclamarse a sí mismo Cristo, y otra en persuadir y preparar a los hombres, mediante la enseñanza y la realización de milagros, a vivir en forma tal que fuesen dignos de la inmortalidad que habían de gozar, en el tiempo en que Él, Cristo, viniera en majestad para tomar posesión del reino de su padre (*Lev.*, III, 41, p. 403).

Los pastores del cristianismo temprano conservaron la figura predicadora de Jesucristo mientras no existían los Estados cristianos. Por eso, durante mucho tiempo, se les otorgó a los sucesores de los Apóstoles prácticamente la misma autoridad que éstos tuvieron tras la muerte de Jesús (cfr. *Lev.*, III, 42, p. 409). Por su parte, Cristo dijo públicamente que su reino no era de este mundo (cfr. *Jn.*, 18: 36) y dijo también a los judíos que el Antiguo Testamento era un testimonio de Él mismo (cfr. *Lev.*, III, 42, pp. 427-428). Es decir, Cristo, el pastor de los pastores, fue enfático en sostener que su poder nada tenía que ver con el poder terrenal. Por consiguiente, ningún ministro cristiano, a no ser que sea príncipe al mismo tiempo, puede requerir obediencia en nombre de Dios.

En este sentido, el papel que juega el pastor se parece más al del maestro que al del padre de familia, por cuanto el primero no gobierna las acciones de su pupilo con castigos, sino, más bien, aconseja e intenta persuadir buscando el bien del otro. Esta manera de retratar al pastor no tiene por qué entrar en tensión con el poder despótico del soberano: antes de aplicar el castigo, el soberano bien puede esforzarse por cultivar en los súbditos la obediencia y las virtudes cívicas. Hobbes sostiene que todo lo necesario para la salvación es tener fe en Cristo y obedecer las leyes (cfr. *Lev.*, III, 43, pp. 485-486 y 489). Este punto es central en la caracterización que Hobbes hace de la religión cristiana (la verdadera religión), porque, al simplificar el credo en un solo artículo general y positivo, reduce las disputas teológicas dogmáticas de la época a rencillas interpretativas personales. El pasaje bíblico en que Hobbes respalda su argumento es aquél en que el ladrón crucificado le dice a Jesús "Señor, acuérdate de mí cuando estés en tu reino" (*Lev.*, III, pp. 490-491; *Lc.*, 23: 42). Según Hobbes, esto significa que el ladrón asintió a un solo artículo de fe, a saber, que Jesús era el rey. Como se sabe, Cristo le aseguró al ladrón que ese mismo día lo acompañaría en el reino de los Cielos (cfr. *Lc.*, 23: 42, 43).

Con todo, Hobbes es plenamente consciente de que, a la vez que la lectura personal de la Biblia es recomendable, existe un problema

importante en lo que atañe a la interpretación de las Sagradas Escrituras, porque la sobreinterpretación tiende a propiciar el “reino de las tinieblas” (*Lev.*, IV, 44, p. 500). Para Hobbes, el mejor ejemplo de un abuso de interpretación bíblica es la manipulación de las Escrituras para probar que el reino de Dios es la Iglesia presente (cfr. *Lev.*, IV, 44, p. 501). Por eso, ya a comienzos de *Leviatán* se advierte que, al no poseer revelación directa de Dios, nuestra fe y confianza se encuentran en la Iglesia (cfr. *Lev.*, I, 7, pp. 53-54).

III.1.4. Las iglesias y la autoridad

Las Sagradas Escrituras estipulan claramente quiénes son los verdaderos profetas, es decir, quién habla con auténtica autoridad divina. Ellos gobernaron al pueblo de Dios con las mismas leyes para los ámbitos civil y espiritual. La fe de los cristianos, entonces, está justificada por la profecía de Abrahám, Moisés y Jesucristo. Esta idea lleva a Hobbes a sostener que el reino de Dios, el lugar en el que los hombres disfrutarán de la vida eterna tras la muerte, es la tierra (cfr. *Lev.*, III, 38, p. 371). El argumento principal que utiliza es el siguiente: tanto el Antiguo Pacto —de Dios con el pueblo judío— como el Nuevo —de Jesús con todos los hombres que creen y obedecen a Dios (cfr. *Lev.*, III, 43, pp. 490-491)— fueron realizados en la tierra, y, en virtud de este último, el reino de Dios es gobernado por medio de un vicario o representante (cfr. *Lev.*, III, 38, p. 375; III, 35; III, 38, p. 381). De aquí se sigue que el reino de Dios exige cierta organización humana, una suerte de jerarquización, que serían las iglesias: [...] yo defino una *Iglesia* como: *una compañía de hombres que profesan la religión cristiana y están unidos en la persona de un soberano, por orden del cual deben reunirse, y sin cuya autorización no deben reunirse* (*Lev.*, III, 39, p. 387).

En la definición de Hobbes hay un evidente reduccionismo. Recordemos que, en la primera parte de *Leviatán*, el autor realiza un esfuerzo especial por resaltar la importancia de las definiciones en un razonamiento correcto. Definiciones correctas, ajustadas a la realidad, conducen a razonamientos congruentes, mientras que, de haber definiciones erróneas, ya sea por ignorancia o por creencias fantasiosas, ocurre lo contrario (cfr. *Lev.*, I, 4, p. 27). En este sentido, es comprensible que Hobbes defina tan abiertamente la noción de “Iglesia”, y que, inmediatamente, atribuya dicha estructura a una sola religión, el cristianismo, al mismo tiempo que la somete a la potestad del soberano civil. En otras palabras, Hobbes plantea una definición de “Iglesia” que

legítima dicha estructura sólo cuando se encuentra bajo la tutela del soberano. Todo aquello que quede fuera de los marcos de legitimidad soberana no puede ser considerado una iglesia.

La superación del estado de naturaleza les exige a los súbditos una obediencia estricta y total a los mandatos del soberano, quien puede nombrar autoridades específicas, como podría serlo un ministro, sólo en caso de considerarlo realmente necesario (cfr. *Lev.*, II, 19, p. 152). Si hubiera una autoridad eclesial, necesariamente deberá estar sometida al designio del soberano, quien tiene la última palabra sobre el culto público.⁴ Por eso, para efectos prácticos, la idea de una iglesia universal, católica, le parece imposible a Hobbes, a no ser que el Papa no sólo fuera autoridad religiosa de toda la cristiandad, sino también su autoridad civil. De otro modo, no se cumpliría el objetivo por el cual llega a existir el Estado y su representante: conseguir y mantener la paz para los súbditos. En este contexto, entonces, habría que interpretar la postura de Hobbes como una búsqueda de unidad inquebrantable: poder civil y poder eclesiástico deben ser, en principio, una y la misma cosa.

La solución de Hobbes al problema de la dualidad de poderes (espiritual y temporal) se inspira en su escepticismo respecto de una revelación divina en tiempos modernos. Como se dijo anteriormente, los Profetas son los únicos capaces de hablar con verdadera autoridad divina, y su don de profecía se puede reconocer por medio de dos condiciones: en primer lugar, deben ser capaces de realizar milagros y, en segundo lugar, no deben deslegitimar al soberano, porque ello atenta contra las leyes de naturaleza, que son el modo en que accedemos racionalmente al conocimiento de Dios. Hobbes cuestiona constantemente en *Leviatán*

⁴ “Son también ministros públicos quienes tienen autoridad para enseñar al pueblo su deber, con respecto al poder soberano, y para instruirlo en el conocimiento de lo que es justo e injusto, haciendo, por ello, a los súbditos, más aptos para vivir en paz y buena armonía entre sí mismos, y para resistir a los enemigos públicos: son ministros en cuanto no proceden por su propia autoridad, sino por la de otros; y públicos porque lo que hacen (o deben hacer) no lo realizan en virtud de ninguna otra autoridad sino la del soberano. El monarca o asamblea soberana es el único que tiene autoridad inmediata derivada de Dios para enseñar e instruir al pueblo; y nadie sino el soberano recibe su poder simplemente *Dei gratia*; es decir, solamente por el favor de Dios. Todos los demás reciben su autoridad por el favor y providencia de Dios y de sus soberanos, como en una monarquía *Dei gratia et Regis*, o *Dei providentia et voluntate Regis*” (*Lev.*, II, 23, pp. 198-199).

que exista alguien capaz de realizar milagros en su época. E incluso si así pareciera, esto no sería prueba suficiente de que, en efecto, hay allí una realización efectiva de milagros, por una parte, y por otra, no sería suficiente como para asegurar que el supuesto profeta ha recibido verdadera autoridad divina (cfr. *Lev.*, II, 26, p. 234).

Hobbes nunca dice esto explícitamente, pero en su obra defiende constantemente el escepticismo como un modo filosófico de acercarse a la realidad. El hombre escéptico, que busca explicaciones racionales para los fenómenos naturales (cfr. *Lev.*, I, 1-5), puede aceptar la existencia de Dios, pero encuentra problemas para aceptar que un hombre común hable con verdadera autoridad divina, o que reciba una revelación particular del creador. Por eso, Hobbes es receloso de que cualquier poder eclesiástico que aspire al derecho de declarar lo que es pecado —lo que equivale a declarar la ley, porque el pecado no es otra cosa que la transgresión de la ley (cfr. *Lev.*, II, 29, p. 269)—. Por eso, Hobbes rechaza toda admiración excesiva por las virtudes de un súbdito —religioso o laico—, pues la admiración puede derivar en una obediencia hacia dicho individuo, similar a la obediencia que por el pacto social se le debe al soberano (cfr. *Lev.*, II, 30, p. 279). De hecho, las asambleas organizadas por la iglesia pública deben realizar dos funciones principales: en primer lugar, son las encargadas de reunir a la gente, enseñar a alabar a Dios, el soberano de los soberanos, y en segundo lugar, repasar los deberes que tienen con el soberano civil, para que no olviden las razones y los efectos del pacto social (cfr. *Lev.*, II, 28). En este sentido, se puede decir que, para Hobbes, las iglesias no sólo cumplen una función de asistencia espiritual, sino también tienen la labor de reforzar la cultura cívica.

Por otra parte, Hobbes piensa que las iglesias siempre deben ser locales, independientemente de las semejanzas que puedan tener unas con otras. A su juicio, las ideas de una Iglesia universal y el martirio en nombre de ella deben ser erradicadas (cfr. *Lev.*, III, 39, pp. 387-388). Como bien señala Christopher Nadon, aquí se encuentra el germen secular de la separación de la Iglesia y el Estado, en cuanto se soluciona el *problema de la diferencia* entre ambos a partir de un sometimiento. Hobbes distingue claramente entre Iglesia y Estado, y por eso propone argumentos a favor de la obediencia civil a un soberano que, incluso, puede imponer un Estado no cristiano, sin merecer rebelión por parte de sus súbditos cristianos. Estado e Iglesia permanecen diferentes, pero obedecen a la misma figura: la del soberano (cfr. Nadon, 2014). Esta crítica apunta naturalmente a la Iglesia Católica, que a juicio de Hobbes

propone una falsa división entre poder temporal y poder espiritual. La pugna entre ambos poderes degenera, necesariamente, en guerra civil, y por eso en *Leviatán* se propone una estructura eclesiástica que impide a los fieles “obedecer a dos amos” (*Lev.*, III, 39, pp. 387-388).

En el apartado anterior se analizó más detalladamente el papel que juegan las Escrituras en *Leviatán*. En el caso de la formación de iglesias, como producto natural de la prédica apostólica, Hobbes recurre al modelo jerárquico de los primeros cristianos, tal como es retratado en *Hechos de los Apóstoles*. Tras la muerte de Jesús, los Apóstoles recibieron en Pentecostés la orden de predicar en nombre de Cristo resucitado, y allí donde pasaban, nombraban a un encargado de transmitir la palabra de Dios, hasta que, con el paso del tiempo, eran las mismas asambleas de cristianos quienes elegían a sus pastores por su sabiduría o santidad (cfr. *Lev.*, III, 42, pp. 438-440). Siguiendo este ejemplo, Hobbes admite que, debido a lo desgastante de las obligaciones propias del gobierno, resulta necesario que el soberano designe a un ministro como autoridad de la iglesia, quien la administra con autoridad del soberano (cfr. *Lev.*, III, 42, pp. 449 y 451).

Como ya se mencionó anteriormente, los Apóstoles fueron predicando la palabra de Dios por todo el mundo, convirtieron a un sinnúmero de gentiles y fundaron comunidades de creyentes. Estas comunidades, dice Hobbes, fueron nombrando espontáneamente a sus más ancianos como líderes espirituales, quienes se dedicaron exclusivamente al trabajo de pastores, convirtiéndose posteriormente en lo que hoy llamamos “presbíteros”. Los presbíteros comenzaron a reunirse para decidir qué podía ser enseñado y qué ameritaba excomunión (o separación de las comunidades cristianas), y con esta forma de jerarquización se ató el “primer nudo” sobre la libertad de los creyentes. Posteriormente, los presbíteros decidieron asignar de entre ellos a un líder que pudiera guiar al rebaño creciente, y nació así la figura del obispo. Para Hobbes, éste fue el “segundo nudo” sobre la libertad de los fieles. Finalmente, ya expandido el cristianismo a todas las fronteras posibles, el obispo de Roma, dándose cuenta de que se encontraba en la cuna del Imperio Romano, asumió el papel de *pontifex maximus* y, a medida que el poder de los emperadores fue disminuyendo, la influencia del Pontífice o Papa fue aumentando. Éste es, para Hobbes, el tercer y último “nudo” sobre la libertad de los cristianos (cfr. *Lev.*, IV, 47, p. 572).

IV. Conclusiones

Ya se ha reconstruido una noción general de “religión” a partir de una lectura exhaustiva de *Leviatán*. La religión sería una creencia en lo sobrenatural, experimentada como temor, que comienza con la idea de una causalidad incausada, a la que se le da el nombre de “Dios”. Esta idea es accesible por medio de la ley natural, que todos los hombres pueden conocer racionalmente. El registro de dicha revelación racional, y las acciones realizadas por los Profetas en nombre de Dios, se encuentran en las Sagradas Escrituras (específicamente, el canon de san Jerónimo). Es por eso que, en general, cuando Hobbes trabaja el concepto de “religión”, lo hace pensando en el cristianismo. El espíritu de la Biblia es muy simple: nos invita a creer que Cristo es el Hijo de Dios y que vino a redimirnos de nuestros pecados, al mismo tiempo que nos entrega argumentos en favor de la obediencia al soberano. En la medida en que sea necesario, la buena nueva y los textos bíblicos pueden ser transmitidos a través de una jerarquía eclesiástica. Tanto en la selección bíblica como en la conformación de la iglesia, el soberano tiene la última palabra, pues ha sido erigido a través de un pacto como protector y garante de la seguridad, y, al igual que la de sus súbditos, está en juego la salvación de su alma.

Por otra parte, la tolerancia ha sido reconstruida “negativamente” a partir de apreciaciones antropológicas, observaciones respecto de los límites de la potestad soberana, la extensión del culto público y la preferencia de Hobbes por la autonomía de los procesos racionales que inducen a los hombres hacia la verdad. Si consideramos el minimalismo doctrinario defendido por Hobbes y la reconstrucción del concepto de “religión” que hemos expuesto a lo largo de esta investigación, parece que hablar de un Hobbes tolerante no es un disparate, sino una postura con asidero teórico. Ahora bien, se podría discutir que, en realidad, para analizar la postura de Hobbes sobre la tolerancia no hace falta más que leer los textos en los que se habla acerca del soberano y sus atribuciones. O que es suficiente con poner atención a aquellos pasajes en los que explícitamente se dice que los súbditos renuncian a su libertad originaria para someterla a la voluntad del soberano. Y, si bien esas observaciones resultan útiles para comprender la estructura de la sociedad tal y como la piensa Hobbes, no terminan de dar cuenta de las ocasiones en las que el autor de *Leviatán* defiende abiertamente el cultivo de la razón

independiente (cfr. *Lev.*, III, 36, pp. 358-361), el derecho de los padres de educar a sus hijos (cfr. *Lev.*, II, 20, p. 164) y, por poner otro ejemplo, el hecho de que incentiva que cada uno busque vivir el tipo de vida que desee —dentro de los “razonables” márgenes de la ley (*Lev.*, II, 21, pp. 171-174)—. Tampoco permite esclarecer que la tolerancia religiosa es aplicable únicamente para denominaciones cristianas (*Lev.*, II, 12, p. 95).

Por otra parte, se podría poner énfasis en el espacio privado que tanto se defiende en las definiciones de libertad de *Leviatán*, leyendo el texto completo en clave, a partir del famoso pasaje de IV, 47, o, incluso, se podría sostener que, a pesar de que las atribuciones del soberano son absolutas, no tiene por qué ponerlas en marcha si no se encuentran en juego la seguridad y la paz ciudadanas. Pero respecto de estos argumentos, habría que hacerse cargo del contexto en el que surge la libertad civil, sometida por completo a la normatividad establecida por el soberano. Dicho de otro modo, se podría contestar a esta observación que, para Hobbes, el único momento en que realmente se es libre es en el estado de naturaleza (cfr. *Lev.*, II, 21, pp. 171-176). Paradójicamente, los hombres desean huir del estado de naturaleza a toda costa. Respecto de IV, 47, aunque es un texto revelador, resulta complejo centrar la argumentación para respaldar a un “Hobbes tolerante” —como lo hace Leslie Stephen (2012, pp. 232-233)— en un sólo pasaje en que se defiende abiertamente la independencia religiosa. Es más, en esa cita queda muy claro que Hobbes ve allí un condicional: “acaso sería lo mejor” que todos viviéramos el cristianismo libremente, según nuestras convicciones y siguiendo a algún Apóstol o ministro no por la persona, sino por la palabra de Dios (cfr. Bejan, 2016, pp. 1-3).

Sobre este último aspecto, Edwin Curley presenta una postura moderada —y precisa— del lugar que ocupa IV, 47 en la totalidad de *Leviatán*: aunque es cierto que en esas líneas Hobbes se muestra como un independentista religioso, es importante recalcar las proporciones en que se presenta dicho independentismo comparado con la cantidad de menciones a los poderes absolutos del soberano respecto de las doctrinas que se enseñan y aceptan públicamente. En otras palabras, IV, 47 efectivamente permite matizar el absolutismo de Hobbes, pero eso no lo convierte en un defensor de la tolerancia (cfr. Curley, 2007, pp. 325-327).

La lectura “revisiónista” de *Leviatán* cobra verdadero sentido si, y sólo si, se considera la tolerancia como un equilibrio entre la libertad que otorga el soberano para realizar acciones en el ámbito privado, la

disposición analítica de los súbditos respecto de aquello que aparezca como religión (esencialmente, el cristianismo), y la capacidad del soberano de medir hasta qué punto debe usar sus atribuciones, sin contradecir la primera ley de naturaleza. Por otro lado, Hobbes reconoce que ningún hombre puede penetrar los pensamientos de otro. Los pensamientos suelen traducirse en acciones, más o menos públicas. De modo que no es tanto la gentileza del soberano lo que garantiza la libertad “tolerada”, sino el hecho práctico y constatable de que simplemente a veces es mejor no reprimir o castigar con tanta insistencia. Con todo, ésta sigue siendo una noción negativa de la tolerancia, pues reposa sobre la astucia del soberano para mantener el equilibrio.

La percepción de los revisionistas acerca de la tolerancia religiosa en *Leviatán* debe ser confrontada con el hecho de que ésta queda relegada al ámbito privado y depende, en demasía, de la importancia que le dé el soberano. Si, a la luz de estas apreciaciones, los revisionistas están dispuestos a hablar acerca de Hobbes como un autor favorable a la tolerancia religiosa, entonces su concepto de “tolerancia” debe ser ajustado a dicho sentido acotado. Ahora bien, es posible sostener que esta tolerancia reducida constituye, de hecho, tolerancia, y es un primer paso hacia teorías más robustas de la tolerancia, precisamente porque se abre el espacio y la discusión sobre los límites del ámbito privado, porque se introduce el culto público como una construcción realizada a partir de un minimalismo doctrinario, en el que pueden caber varias facciones del cristianismo, y, finalmente, porque se puede rescatar el hecho ineludible de que el fuero interno es impenetrable y que, en definitiva, la conciencia es la que nos permite decidir libremente qué es lo que queremos creer.

Referencias

- Aubrey, J. (1898). Thomas Hobbes. En *Brief Lives*. Vol. 1. (pp. 321-403). A. Clark (ed.). Clarendon Press.
- Bejan, T. (2016). Difference without Disagreement: Rethinking Hobbes on “Independency” and “Toleration”. *The Review of Politics*, 78(1), 1-25.
- Burchell, D. (1999). The Disciplined Citizen: Thomas Hobbes, Neostoicism and the Critique of Classical Citizenship. *Australian Journal of Politics and History*, 45(4), 506-524.

- Curley, E. (2007). Hobbes and the Cause of Religious Toleration. En P. Springborg, (ed.), *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*. (pp. 309-334). Cambridge University Press.
- Dietz, M. (1990). Hobbes's Subject as Citizen. En M. Dietz (ed.), *Thomas Hobbes and Political Theory*. (pp. 91-119). University Press of Kansas.
- Farneti, R. (2007). Hobbes on Salvation. En P. Springborg (ed.), *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*. (pp. 291-308). Cambridge University Press.
- Foisneau, L. (2007). Omnipotence, Necessity and Sovereignty. Hobbes and the Absolute and Ordinary Powers of God and King. En P. Springborg (ed.), *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*. (pp. 271-290). Cambridge University Press.
- Gauthier, D. (2001). Hobbes: The Laws of Nature. *Pacific Philosophical Quarterly*, 82(3-4), 258-284.
- Hobbes, T. (2011). *Leviatán. O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Fondo de Cultura Económica.
- Jones, M. (2017). "My Highest Priority Was to Absolve the Divine Laws": The Theory and Politics of Hobbes's *Leviathan* in a War of Religion. *Political Studies*, 65(1), 248-263.
- Lessay, F. (2007). Hobbes's Covenant Theology and Its Political Implications. En P. Springborg (ed.), *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*. (pp. 243-270). Cambridge University Press.
- Manent, P. (2002). *An Intellectual History of Liberalism*. Princeton University Press.
- Martinich, A. P. (2002). *The Two Gods of Leviathan. Thomas Hobbes on Religion and Politics*. Cambridge University Press.
- ____ (2007). *Hobbes. A Biography*. Cambridge University Press.
- McDonald, L. M. (2007). *The Biblical Canon: Its Origin, Transmission, and Authority*. Baker Academic.
- Merriam, C. (1906). Hobbes's Doctrine of the State of Nature. *Proceedings of the American Political Science Association*, 3, 151-1157.
- Nadon, C. (2014). The Secular Basis of the Separation of Church and State: Hobbes, Locke, Montesquieu, and Tocqueville. *Perspectives on Political Science*, 43(1), 21-30.
- Oakeshott, M. (2000). *Hobbes on Civil Association*. Liberty Fund.
- Patapan, H. (2017). Politics of Immortality: Hobbes on "Humanae and Divine Politiques". *Political Theology*, 18(1), 65-75.

- Rogers, G. A. J. (2007). *Hobbes and His Contemporaries*. En P. Springborg (ed.), *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*. (pp. 413-440). Cambridge University Press.
- Ryan, A. (2014). Hobbes, Toleration, and the Inner Life. En A. Ryan (ed.), *The Making of Modern Liberalism*. (pp. 204-219). Princeton University Press.
- Skinner, Q. (1966). The Ideological Context of Hobbes's Political Thought. *The Historical Journal*, 9(3), 286-317.
- ____ (2007). Hobbes on Persons, Authors and Representatives. En P. Springborg (ed.), *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*. (pp. 157-180). Cambridge University Press.
- Sorell, T. (2007). Hobbes's Moral Philosophy. En P. Springborg (ed.), *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*. (pp. 133-139). Cambridge University Press.
- Springborg, P. (1996). Hobbes on Religion. En T. Sorell (ed.), *The Cambridge Companion to Hobbes*. (pp. 347-380). Cambridge University Press.
- Stephen, L. (2012). *Hobbes*. Cambridge University Press.
- ____ (1989). *What is Political Philosophy? And Other Studies*. The University of Chicago Press.
- Strauss, L. (2006). *La filosofía política de Hobbes. Su fundamento y su génesis*. Fondo de Cultura Económica.
- ____ (2011). *Hobbes's Critique of Religion and Other Writings*. The University of Chicago Press.
- Tuck, R. (1990). Hobbes and Locke on Toleration. En M. Dietz (ed.), *Thomas Hobbes and Political Theory*. (pp. 154-155). University Press of Kansas.
- Whitney, E. A. (1939). Erastianism and Divine Right. *Huntington Library Quarterly*, 2(4), 373-398.
- Worden, B. (2009). *The English Civil Wars. 1640-1660.*: Phoenix.
- Zaitchik, A. (1982). Hobbes's Reply to the Fool: The Problem of Consent and Obligation. *Political Theory*, 10(2), 245-266.

<http://doi.org/10.21555/top.v0i61.1176>

The Systematic Sense of Hegel's Reading of Plotinus

El sentido sistemático de la lectura hegeliana de Plotino

Sergio Montecinos Fabio
Universidad de Concepción
Chile
semontecinos@udec.cl
<https://orcid.org/0000-0002-4967-3455>.

Juan Serey Aguilera
Universidad Bernardo O'Higgins
Chile
juan.serey.a@mail.pucv.cl

Recibido: 03 – 05 – 2019.
Aceptado: 02 – 08 - 2019.
Publicado en línea: 23 – 06 – 2021.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution
-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Abstract

There is an affinity between Hegel's philosophy and Neoplatonism that Hegel himself explicitly pointed out. We claim that this affinity is due to systematic reasons and involves theoretical and practical aspects of both philosophies. To argue in that direction, we address the thematization of Plotinus's philosophy in the Hegelian *Lessons* on the history of philosophy. We seek to show that, according to Hegel, Plotinus elaborates in ancient times, for the first time, a complex synthesis of the philosophical principles that precede his own thought, and for this reason Hegel's speculative exposition ascribes to Neoplatonism the logical category of *totality*. In this synthesis of finite principles —which we will seek to determine in this paper—, Hegel recognizes tasks and problems close to those of his own philosophy. However, can it be asserted that Hegel's philosophy is for this reason a modern Neoplatonism, or is there a point at which both projects are revealed to have a fundamental incompatibility?

Keywords: speculative dialectics; Neoplatonism; history of philosophy; *nous*; synthesis; totality; system.

Resumen

Existe una afinidad entre la filosofía de Hegel y el neoplatonismo que el propio filósofo se encargó de señalar. Sostenemos que esta afinidad tiene razones de orden sistemático e involucra aspectos teóricos y prácticos de ambas filosofías. Para argumentar en dicha dirección abordaremos el tratamiento de la filosofía de Plotino en las *Lecciones* hegelianas sobre la historia de la filosofía. Buscaremos mostrar que, para Hegel, Plotino elabora en la Antigüedad, por primera vez, una compleja síntesis de los principios filosóficos que anteceden a su propio pensamiento. Por este motivo, la exposición especulativa hegeliana adscribe al neoplatonismo la categoría lógica de *totalidad*. En esta síntesis de principios finitos —que buscaremos determinar en el artículo—, Hegel reconoce tareas y problemas cercanos a los de su filosofía, ¿pero podemos afirmar por esto que la filosofía de Hegel es un neoplatonismo moderno, o hay un punto en el que ambos proyectos revelan tener una incompatibilidad fundamental?

Palabras clave: dialéctica especulativa; neoplatonismo; historia de la filosofía; *nous*; síntesis; totalidad; sistema.

El pensamiento debe existir siempre y necesariamente en la alteridad y en la identidad. Finalmente, las cosas pensadas deben ser, en relación con la inteligencia, a la vez idénticas y diversas. De nuevo, cada uno de los objetos pensados lleva consigo, a la vez, la referida identidad y alteridad.

Plotino, *Enéada*, V, 3, 10, 20-25

1. Planteamiento¹

En su estudio “Plotino en el Idealismo alemán”, Beierwaltes (cfr. 2004b, p. 83) comienza subrayando el hecho que, hacia fines del siglo XVIII y comienzos del XIX, se produjo un vuelco en el enjuiciamiento del neoplatonismo, cuya comprensión se encontraba por entonces dominada por las historias de la filosofía de Brucker, Tiedemann y Tennemann. Mientras que estos autores veían en el neoplatonismo una corriente intelectual meramente motivada por la *exaltación* (*Schwärmerei*) y una “fantasía irracional” (Beierwaltes, 2004b, p. 145), autores como Goethe, Novalis, Schelling, Creuzer, Fichte y Hegel contribuyeron de diversos modos al desarrollo de una nueva comprensión del neoplatonismo. Esta nueva comprensión estuvo marcada por el reconocimiento de conceptos centrales de la *filosofía* neoplatónica como una clave para hacer frente al problema de la condición reflexiva de la subjetividad finita y su conexión con lo absoluto. Por una parte, esto ha llevado a reconocer una “afinidad objetiva entre neoplatonismo e Idealismo [alemán]” (Beierwaltes, 2004b, p. 83); por otra parte, permite cuestionar, o al menos debilitar, el paradigma de la historia de la filosofía que tiende a una separación estricta entre Antigüedad y Modernidad filosófica tras reconocer en la primera una “filosofía del ser” para la cual la condición reflexiva del conocimiento era imperceptible, y en la segunda una “filosofía de

¹ Los autores de este artículo son:

Juan Serey Aguilera, Investigador Asociado, Centro de Estudios Históricos, Universidad Bernardo O'Higgins. Chile.

Sergio Montecinos Fabio, Profesor asistente, Departamento de Filosofía, Universidad de Concepción, Chile.

la conciencia" (Vigo, 1999, p. 47), para la cual los problemas de corte ontológico eran de segundo orden o incluso irrelevantes.

De acuerdo con esto, podría afirmarse, siguiendo la tesis de Vigo (1999), que la filosofía en la Antigüedad llegó a tener en consideración, en vista del problema general del ser, operaciones reflexivas de mediación y autoconsciencia que anticipan rasgos elementales de la Modernidad. Mientras que, a la inversa, podemos sostener que la Modernidad, particularmente en el período clásico de la filosofía alemana, tematizó diversas dimensiones de la reflexividad del Yo en el horizonte de un proceso de constitución de una autoconsciencia absoluta dentro del cual problemas de corte ontológico no fueron para nada extraños, sino más bien centrales.

Como anticipa el listado propuesto por Beierwaltes, uno de los principales artífices de esta revalorización del neoplatonismo, la cual pone en tela de juicio la *fijación* en la Modernidad del problema de la autoconsciencia y la reflexión, es precisamente Hegel, quien "deliberada y repetidamente vuelve a los antiguos [...] para contrarrestar los aspectos *más recientes* de la era *más reciente*, a saber, la Modernidad" (Duque, 2018, p. 14). En tal sentido, Beierwaltes subraya que "frente a la dura resistencia de la interpretación crítico-ilustrada de la historia de la filosofía, Hegel reconoció el sentido lógico-especulativo de la filosofía neoplatónica, fundamentando tal sentido desde su propio pensamiento" (Beierwaltes, 2004b, p. 145). Cabe ofrecer en este planteamiento una aproximación preliminar a este *reconocimiento* y esta *fundamentación* del neoplatonismo por parte de Hegel, ya que desde ahí podemos enunciar el objetivo y la división del presente estudio.

Pues bien, del hecho de que Hegel haya *reconocido* el sentido especulativo de la filosofía neoplatónica dan cuenta algunos célebres pasajes de sus obras, por ejemplo, cuando sostiene que Ficino reconoce con razón en el *Parménides* de Platón² —"el documento y sistema más completo del verdadero escepticismo [...] y lado negativo de lo racional" (GW, 4, p. 207)— "una obra sagrada", recomendando una "purificación del ánimo y libertad del espíritu" a quienes "se atreven a rozar sus

² Con esto, Ficino —neoplatónico renacentista— sigue fielmente la larga tradición de lo que, en general, puede denominarse como platonismo antiguo, la cual asignó centralidad al *Parménides* y el *Timeo*. Como apunta Ramos Jurado con Jámblico tal centralidad devino canon para el estudio del pensamiento de Platón (cfr. 2006, pp. 151-142).

secretos” por medio del “sagrado estudio de esta obra” (GW, 4, p. 207), pues sólo así podrían captar *el lado positivo de lo absoluto* contenido implícitamente en ella. O, por poner otro ejemplo, cuando, en el prólogo a la *Fenomenología*³, sostiene que:

Aunque en ocasiones lo más excelente de la filosofía de Platón haya sido encontrado en mitos carentes de valor científico, hubo tiempos, que incluso han sido llamados tiempos de exaltación [*Schwärmerey*], en los que la filosofía aristotélica era atendida en virtud de su profundidad especulativa, mientras que el *Parménides* de Platón, probablemente la obra maestra de la *dialéctica* antigua, era considerado como el verdadero develamiento y la *expresión positiva de la vida divina*, e incluso pese a la abundante turbiedad de lo producido por el éxtasis, este mal entendido éxtasis no debió ser otra cosa sino el *concepto puro* (GW, 9, p. 48).

Ambos pasajes revelan cierto influjo que el neoplatonismo ejerce en Hegel al momento de comprender la relación entre lo uno y lo múltiple, la identidad y la diferencia. Por un lado, este influjo resulta fundamental para su recepción de Platón y Aristóteles; por otro lado — más importante de mencionar ahora —, resulta esencial para su propia concepción *especulativa* de la *dialéctica*, ya que la unidad de identidad y diferencia es lo que permite un *desarrollo sistemático del concepto*.

Pero la cita de Beierwaltes también nos dice que Hegel *fundamenta* en su propio pensamiento el carácter lógico-especulativo que reconoce en el neoplatonismo, lo que quiere decir: no sólo recibe de él cierto influjo o reconoce en él una operación importante para su propio proyecto filosófico, sino que también lo piensa y determina a partir de su propia filosofía. El lugar en el que esta fundamentación lógico-especulativa del neoplatonismo acontece es su interpretación general de la historia de la filosofía. Este hecho, que a primera vista puede parecer extraño, puede explicarse — como veremos con más detalle — a partir de la peculiar conexión que Hegel establece entre lógica especulativa e historia de

³ Respecto a este pasaje, Halfwassen sostiene: “La recepción más positiva y explícita del neoplatonismo, que es al mismo tiempo la significación más positiva del *Parménides* platónico, se realiza en el ‘Prólogo’ a la *Fenomenología del espíritu* a comienzos del año 1807” (1999, p. 92).

la filosofía, conexión de la cual resulta un desarrollo sistemático de esta última. Precisamente por este motivo, la lectura hegeliana del neoplatonismo adopta marcadamente un perfil sistemático vinculado a categorías lógicas, lo cual se refleja en la función específica que Hegel adscribe a esta tradición dentro del pensamiento antiguo. Al respecto, debe subrayarse la siguiente peculiaridad que el neoplatonismo exhibe dentro de la interpretación global realizada por Hegel en sus lecciones sobre historia de la filosofía: el filósofo asigna al neoplatonismo un “carácter sintético” (Halfwassen, 1999, p. 160) debido a que el principio de esta filosofía consiste en la unificación de otros principios ya presentes en el tiempo, pero caracterizados por su índole inmediata y abstracta. Por este motivo, Hegel establece cierto paralelismo entre el neoplatonismo y su propio proyecto filosófico, paralelismo que podríamos caracterizar como un *reconocimiento en la distancia*, puesto que apunta al modo en que ambas filosofías cumplen una función racional dentro de su propia época, vale decir: a los modos en que cada una exhibe cómo lo racional se completa en una época a través del desarrollo inmanente de las (o) posiciones características de la finitud.

Lo anterior no sólo nos alerta de la conciencia histórica de Hegel, sino también de la circularidad de su concepción de la historia de la filosofía, ya que el “avance” que su filosofía representa en lo relativo a la *menesterosidad* (*Bedürfnis*) de su propio tiempo (cfr. GW, 4, p. 7) es, en cierto sentido, la repetición de una operación ya acontecida en el tiempo, *si bien bajo circunstancias y alcances que no pueden ser del todo análogos*. De acuerdo con este esquema, en el siguiente artículo nos proponemos investigar la función sistemática que Hegel asigna al neoplatonismo en cuanto principio sintético, concentrándonos para ello en su lectura de Plotino debido no sólo a que es el fundador de dicha corriente filosófica, sino también a que, en la propia lectura de Hegel, es su filosofía la que asienta las bases del principio neoplatónico, que alcanzará su culminación en Proclo. Junto con ello, procuraremos establecer cómo es que Hegel reconoce en su exposición de Plotino aspectos teóricos y prácticos que coinciden de modo notable con su propia filosofía. Finalmente, ofreceremos una respuesta a la siguiente pregunta: ¿puede, en consecuencia, considerarse la filosofía especulativa de Hegel como una variante moderna del neoplatonismo o, pese a la afinidad reconocida por el propio Hegel, hay algún aspecto que impida dicha identificación, cierta distancia irreconciliable a pesar del reconocimiento?

Para ello, en primer lugar (en el segundo apartado) abordaremos el concepto hegeliano de historia de la filosofía, para luego (en el tercer apartado) aproximarnos a los antecedentes histórico-sistemáticos del neoplatonismo: Aristóteles, el dogmatismo y el escepticismo. Este paso se justifica porque cada una de estas tres filosofías expone un principio que constituirá el material de la síntesis operada por el neoplatonismo. Posteriormente (en el cuarto apartado), ingresaremos a la determinación del principio neoplatónico tal como se desprende de la filosofía de Plotino. Para finalizar (en el quinto apartado), elaboraremos una recapitulación de los pasos dados en busca de verificar los puntos de contacto entre el neoplatonismo de Plotino y la dialéctica especulativa de Hegel, para luego ofrecer nuestra posición respecto a la pregunta sobre la posibilidad de considerar a la filosofía especulativa de Hegel como un neoplatonismo moderno.⁴

2. El concepto hegeliano de la historia de la filosofía

La interpretación de la historia de la filosofía, llevada a cabo por Hegel a través de lecciones durante diversos períodos de su producción

⁴ Como una aclaración metodológica importante, quisiéramos subrayar que nuestro artículo tiene por contenido fundamental la lectura *hegeliana* de Plotino, el cual es considerado por el Suabo, en conformidad con la historiografía filosófica tradicional, como fundador de esa corriente de pensamiento —en sí misma heterogénea y llena de matices— que se conoce como neoplatonismo. Por este motivo nos basamos fundamentalmente en obras de Hegel, particularmente las que reflejan su filosofía de la historia de la filosofía. Precisamente una de las cosas que buscamos mostrar es cómo Hegel expone su propia filosofía mediante una apropiación de la historia de la filosofía, lo cual constituye, ante todo, un ejercicio hermenéutico (no historiográfico). Con esto reconocemos que la interpretación que Hegel hace de Plotino (así como del neoplatonismo en general) depende de la estructura sistemático-especulativa que subyace a su interpretación de la historia de la filosofía en su conjunto, así como de la posición particular que asigna al neoplatonismo y, no en última instancia, del estado de la investigación historiográfica sobre el neoplatonismo disponible en su época (a la cual sin duda contribuyó a expandir y mejorar). Por ello, debemos tener en todo momento presente que los juicios que Hegel emite sobre el neoplatonismo suponen un complejo aparato de interpretación que, en última instancia, Hegel funda en su *Ciencia de la lógica*, de modo que cuando Hegel juzga, p.ej. a “Plotino”, se trata de un Plotino mediado por dicho aparato hermenéutico, o sea, visto a través del lente de su lógica especulativa.

filosófica,⁵ se relaciona con dos elementos centrales de su filosofía: en primer lugar, con su comprensión del Espíritu como un modo de existencia histórico y autoconsciente; en segundo lugar, con la comprensión de la historicidad de éste como un proceso que manifiesta en la contingencia del tiempo un desarrollo categorial cuya exposición y deducción tiene lugar en la ciencia lógica, entendida como el “lugar” en el que el espíritu “piensa su propia esencia” (GW, 11, p. 8) para exponerla en su diversificación como pensamientos puros determinados (cfr. *Enz.* §§ 2-6). De acuerdo con esto, la historia de la filosofía constituye un modo de autoconocimiento del espíritu y, por ende, debe considerarse como una disciplina o ciencia filosófica específica, que tendría lugar, dentro de la división enciclopédica, en el Espíritu Absoluto, precisamente en conexión con la filosofía, como una suerte de introducción subjetiva a su estudio (cfr. Düsing, 1983, p. 21). A diferencia de una consideración filosófica de la historia universal, la consideración filosófica de la historia de la filosofía tiene como objeto al pensamiento mismo en su desarrollo histórico, de manera que, podríamos decir, se trata de una relación directa que el pensar tiene con los estadios de su propio desarrollo: “La historia de la filosofía es la historia del descubrimiento de los pensamientos sobre lo absoluto, lo cual es su objeto.” (*Enz.* § 10)

⁵ Hegel anuncia, durante el semestre de invierno de 1805-1806, por primera vez lecciones sobre historia de la filosofía (cfr. Kimmerle, 1967, p. 64). Según el informe de Gabler, ya por entonces Hegel había ensayado “una prosecución dialéctica de sistema a sistema” (Kimmerle, 1967, p.70), lo cual se transformará en su forma habitual de exposición. Posteriormente, en Heidelberg, Hegel ofrece lecciones de historia de la filosofía durante los semestres de 1816-1817 y 1817-1818. Finalmente, en Berlín ofrece seis lecciones sobre el tema entre los años 1819 y 1829-1830 (cfr. Düsing, 1983, p. 21). Debido a que en la edición crítica (*Gesammelte Werke*) de las obras de Hegel hasta ahora sólo se han publicado los apuntes de las primeras dos lecciones de las que se conserva documentación (esto es: la del semestre de verano de 1819 y la del semestre de invierno de 1820-1821), usaremos como base de nuestro trabajo la edición habitual de las obras de Hegel (*Werke*), que, en el caso de las *Lecciones*, constituye un compendio indiferenciado de los diferentes apuntes de las lecciones dictadas por Hegel a través de su actividad docente, precisamente los apuntes que la edición crítica está editando por separado. Cabe agregar que el plan de la edición crítica es editar los apuntes de la lección de 1823-1824 en GW 30/2, los de la lección de 1825-1826 en GW 30/3, los de 1827-1828 en GW 30/4, los de 1829-1830 y 1831-1832 en GW 30/5, así como un tomo anexo (GW 30/6).

Por esta razón, Hegel caracteriza al curso de la historia de la filosofía como una “galería de los héroes de la razón pensante, los cuales, gracias a esta razón han *penetrado* en la esencia de las cosas [...] para elaborar y legarnos el supremo tesoro, el tesoro del *conocimiento de la razón*” (*Werke*, 20, p. 465).

En lo referente a su contenido, la historia de la filosofía constaría de dos aspectos: por un lado, un *respecto externo* perteneciente a la aparición (*Erscheinung*), el cual presentaría una configuración (*Gestalt*) que le “da a los niveles de desarrollo de la idea la forma de una secuencia *contingente*” (*Enz.* § 13). Se trata de la historia de individuos o nombres propios que han llegado, en circunstancias contingentes e históricamente situadas, a poner de relieve pensamientos o principios *diversos*, los cuales expresarían el núcleo especulativo propio de una época. Es precisamente en virtud de aquella contingencia que tales principios y pensamientos aparecen en la historia del pensamiento entremezclados con representaciones, prejuicios y opiniones pertenecientes al contexto específico de emergencia de su discurso, vale decir, el modo en que éstos también se encuentran limitados por el tiempo.

Por otro lado, se encontraría un *respecto interno* al pensar, en virtud del cual éste se reconoce a sí mismo de un modo diferenciado en su propia historia:

[...] la *historia de la filosofía* muestra en las *diversas filosofías* que aparecen, por una parte, una sola filosofía en sus diversos niveles de formación; por otra parte, muestra que los *principios* particulares, los cuales tiene como base cada vez un sistema, son solamente *ramas* de uno y el mismo todo (*Enz.* § 13).

En tal sentido, la superficie de la aparición expresaría los conceptos esenciales del espíritu, y ello, en la medida en que se trata de la historia *propia* del pensamiento, de un modo más claro y específico que otras formas de historia tales como la historia de la conciencia o la misma historia universal. Por este motivo es que —como adelantamos— existe un vínculo tan estrecho entre lógica e historia de la filosofía: bajo la concepción hegeliana, ésta no contendría sino el modo en que los principios de aquélla han surgido en el tiempo a través de diversos discursos e individualidades: “El mismo desarrollo del pensar que es expuesto en la historia de la filosofía, pero liberado de aquella exterioridad histórica se presenta *puramente dentro del elemento del pensamiento*” (*Enz.*

§ 14). Cabría concluir del pasaje que tanto la historia de la filosofía como la lógica constituyen dos modos directos de autoconocimiento de la razón; mientras que la primera apuntaría a la exposición externa de su desarrollo categorial, la segunda apuntaría a la exposición interna de tal desarrollo.

Ahora bien, una de las posibilidades que este enfoque ofrece a la hora de interpretar la tradición de la filosofía consiste en que es posible detectar en sus representantes principios específicos que nos informan sobre conceptos y estructuras de mediación que corresponden a categorías lógicas, las cuales, por su parte, cumplen determinadas funciones sistemáticas. Siguiendo esta directriz, buscaremos localizar la función sistemática del neoplatonismo, tal como se desprende de la interpretación hegeliana del pensamiento de Plotino. Que existe, en general, una conexión peculiar entre ambas filosofías es un hecho conocido en la investigación, partiendo, como dijimos, del hecho de que el propio Hegel se encargó de subrayar afinidades fundamentales entre su pensamiento y el principio neoplatónico. Sin embargo, la naturaleza sistemática de esta conexión es algo mucho menos explicitado, lo cual no se condice con el hecho de que el propio Hegel asignó al neoplatonismo la importante categoría lógica de *totalidad* (*Totalität*; cfr. *Werke*, 20, p. 457) precisamente por la *función sintética* que el principio del neoplatonismo tiene en su reconstrucción sistemática del pensamiento antiguo, función que Halfwassen describe como “una unificación de los sistemas antiguos en un nivel más alto, que surge de un conocimiento de la idea más profundo y concreto que el que los antiguos sistemas captaron” (1999, pp. 160-161). Es precisamente debido a este carácter sintético del principio neoplatónico que Hegel advierte cierta correspondencia entre la posición de su propio pensamiento frente a la filosofía moderna en general y la posición que la filosofía neoplatónica tiene frente a las filosofías y filosofemas que la anteceden.

Ahora bien, para Halfwassen —cuyo estudio sobre la conexión entre Hegel y el neoplatonismo es probablemente el más completo en su género— el carácter sintético del neoplatonismo se refiere, por un lado, al hecho de que esta filosofía representa, en general, una síntesis entre el principio oriental de la unidad sustancial y el principio griego de la determinación, la particularidad o subjetividad (cfr. 1999, p. 167). Por otro lado, se refiere al hecho específico de que “Hegel determina al neoplatonismo desde sus fuentes como una síntesis especulativa de platonismo, pitagorismo y aristotelismo” (1999, p. 160). Sin embargo, a

estas dos formas de síntesis cabe añadir una tercera, que se desprende directamente de la exposición en las *Lecciones*: en cuanto período histórico, el neoplatonismo es el resultado (*Resultat*) de un movimiento que se inicia con Aristóteles y avanza a través del dogmatismo (epicureísmo y estoicismo) y el escepticismo, los cuales, por su parte, exponen principios específicos. Debido a que, según el silogismo del método en la Idea Absoluta de la Lógica (GW, 12, pp. 283ss), el contenido y la naturaleza específica del resultado sólo es concebible en su unidad con el inicio y el avance, debemos revisar estos antecedentes del neoplatonismo antes de determinar su principio específico.

3. Antecedentes histórico-sistemáticos del neoplatonismo antiguo

Hegel comprende al neoplatonismo en directa conexión con uno de los puntos nucleares de la filosofía aristotélica, como una suerte de consumación de un principio enunciado en Aristóteles por primera vez de acuerdo con su naturaleza especulativa. Sin embargo, no es del todo evidente que exista un *verdadero avance* de la filosofía antigua posterior al pensamiento de Aristóteles (cfr. Düsing, 1983, p. 132). Es tanto menos evidente si se conoce la importancia que el Estagirita tiene para la filosofía de Hegel, ese “hombre al que ningún otro tiempo puede igualar” (*Werke*, 19, p. 132).⁶ No obstante, la transformación del espíritu del mundo acontecida tras el eclipse de la *polis*, la consecuente retirada por parte del individuo de un mundo inestable y hostil, así como el refugio de éste en su interioridad y, finalmente, el surgimiento del mundo romano, cuyo

⁶ Con todo, ha de mencionarse desde ya que, según muestra Halfwassen, tanto la interpretación hegeliana de Aristóteles como la de Platón se encuentran, en cierto sentido, mediadas por fuentes pertenecientes al platonismo medio y el neoplatonismo, así como por informes pertenecientes a Sexto Empírico (principalmente en *Adversus mathematicos*) que atribuyen la doctrina de los principios supremos a los pitagóricos, aunque en realidad se trate de una doctrina esotérica de la Academia (cfr. Halfwassen, 1999, pp. 168-175). Entre otras cosas, como veremos, esto es lo que permite a Hegel leer complementariamente la doctrina platónica de las ideas y el pensar divino aristotélico. Por lo demás, Hegel destaca que el neoplatonismo es también un aristotelismo y un pitagorismo (comprendiendo, como dijimos, bajo ‘pitagorismo’ doctrinas que en realidad fueron platónicas), e incluso destaca que Plotino era en realidad más aristotélico que platónico, con lo cual parece revelar su propio juicio respecto al papel que juega la doctrina del *nous* en Plotino.

derecho y principio universal es caracterizado por Hegel como algo abstracto y dominante (cfr. *Werke*, 19, pp. 252 y ss.), genera el espacio para el surgimiento de nuevos principios y relaciones entre principios que no se limitan a expresar lentamente el acabamiento y la crisis del mundo griego, sino que también constituyen una profundización del espíritu y una mayor determinación de aquello que Aristóteles y Platón habían elevado al rango de suprema verdad: la idea. Como veremos, este espacio abierto por la cultura del helenismo y su integración en el mundo romano es lo que viene a ser consumado y acabado por el neoplatonismo, con lo cual se configura como la culminación de la metafísica antigua y el tránsito hacia el principio de la interioridad y subjetividad cristiana.

Pues bien, debido a que no podemos detenernos en un análisis pormenorizado de la lectura hegeliana de Aristóteles, nos concentraremos en el punto que, desde la perspectiva sistemática de Hegel, será posteriormente desarrollado a cabalidad por el neoplatonismo y sus antecedentes: el dogmatismo y el escepticismo.

3.1. La filosofía de Aristóteles

Decíamos que, para Hegel, Aristóteles había llegado a *enunciar* de acuerdo con su naturaleza el principio de la filosofía especulativa. Esta enunciación se da en el contexto del problema general de la sustancia, puesto que, a propósito de este problema, Aristóteles llega a formular la naturaleza especulativa del *pensar*: con su comprensión de la *ousía* primera o “sustancia absoluta” (*Werke*, 19, p. 158) como pensar infinito, Aristóteles alcanza en su *Metafísica* (XII, 9, 1074b34 y ss.) la cumbre de la especulación; “no existe un idealismo más alto” (*Werke*, 19, p. 158). La *ousía* primera es caracterizada como una “actividad pura” (*reine Tätigkeit*) en la que posibilidad (*Möglichkeit*) y efectividad (*Wirklichkeit*), materia (potencia) y forma (acto), son uno y lo mismo.⁷ Lo posible en ello es actualidad, mientras que lo actual es la pura identidad consigo del contenido; no proviene de otra cosa ni se dirige a otra cosa. En esto

⁷ En este punto se revela algo que advertimos anteriormente (cfr. Halfwassen, 1999, p. 350): Hegel lee la doctrina aristotélica en clave imanentista porque incorpora interpretaciones platónicas y neoplatónicas. De otro modo, no podría hablar de *potencia en lo inteligible puro*, pues esto proviene del concepto académico de *materia inteligible* y no apunta a *pasividad*, sino a *carencia de desarrollo*, lo cual es coherente con el *An-sich-sein* hegeliano.

Hegel detecta un tipo de esencialidad que no corresponde a la idea de un sustrato inmóvil, sino que se constituye como el poner y asumir del movimiento mismo, el permanecer en sí en el poner de la forma (es decir, de la diferencia). En términos modernos, esto no es sino una *reflexión en sí*, absoluta, lo cual es precisamente el modo en que Hegel comprende la esencia y, más determinadamente, el hacer esencial del sujeto en cuanto concepto.⁸ De acuerdo con esto, es posible afirmar que Hegel interpreta la *ousía* primera de Aristóteles como un *movimiento de determinación inmanente* y, por tanto, como un modelo para comprender la clase de conexión existente entre el concepto especulativo y el contenido por él determinado. De ahí que señale que, en la sustancia absoluta de Aristóteles, “la posibilidad no se diferencia de la forma, sino que ella es lo que se produce a sí misma su contenido, lo que se produce sus propias determinaciones” (*Werke*, 19, p. 158.). Si Platón había llegado al “basamento abstracto de la idea” (Halfwassen, 1999, p. 167) al comprender la relación esencial entre lo uno y lo múltiple, Aristóteles enuncia la idea como *sujeto* cuya reflexión consiste en ponerse como multiplicidad. En tal sentido, Hegel caracteriza el principio aristotélico como el “principio de la vivacidad, de la subjetividad”, y ello no en el sentido de una “subjetividad particular”, sino de una “subjetividad pura” (*Werke*, 19, p. 153), absoluta.

Junto con ello, este principio absoluto es comprendido por Aristóteles según el modelo de la auto-relación del pensar: *nóesis nóeseos*, fórmula que será de importancia fundamental para Plotino. Hegel, nuevamente, interpreta esta idea según el modelo reflexivo de la subjetividad absoluta, vale decir, el *ponerse a sí mismo en lo otro* como hacer esencial del concepto. Por su parte, esto apunta *implícitamente* —pues Aristóteles no da ese paso— tanto a la autodeterminación del pensar como realidad y objetividad, como el encontrarse a sí mismo en ella, pues *el fin [Zweck] de lo pensado es el propio pensamiento*. En tal sentido, Aristóteles habría enunciado la naturaleza especulativa de la razón, entendida de modo general como unidad sujeto-objeto, pero, más precisamente, como un proceso mediante el cual el pensar se encuentra inmediatamente depositado, presupuesto, en la sustancia y avanza paulatinamente hacia la liberación de esta inmediatez y el reconocimiento de sí en la posición

⁸ Para una interpretación de la filosofía de Hegel en general y la Esencia en particular como una metafísica de la forma, cfr. Rohs (1982).

de lo sustancial como realidad efectiva *libre*. Se trata, en suma, de un avance de la razón hacia el encuentro consigo misma, en lo que se aprecia cierta estructura de auto-finalidad que permite unificar los diversos estadios del proceso según el modelo aristotélico del movimiento perfecto (entelequia), cuestión que Hegel reconoció tempranamente en la *Fenomenología* (GW, 9, p. 20).

Como advertimos ya, resulta difícil comprender desde aquí cómo es que el pensar pudo seguir desarrollándose después de la cumbre que significa la enunciación aristotélica del pensar absoluto. Pero enunciar este principio no equivale a *desarrollarlo*: el núcleo especulativo de la concepción aristotélica parece exigir la expansión sistemática de este principio de auto-finalidad a todas las esferas examinadas por el Estagirita (la naturaleza, el espíritu y el pensamiento puro). Sin embargo, según Hegel, esta tarea no fue llevada a cabo. Al respecto sostiene lo siguiente:

En Aristóteles el pensar se ha vuelto concreto, no es la idea inmóvil y abstracta, sino que ella es concreta en la efectividad [*Wirksamkeit*] [...]. En Aristóteles hay ciertamente *un* principio, y es especulativo, pero no es puesto de relieve como *Uno*; la naturaleza de lo especulativo no es llevada a la conciencia como el concepto para sí; lo especulativo no contiene en sí el desarrollo [*Entwicklung*] de la multiplicidad [*Mannigfaltigkeit*] del universo natural y espiritual. Menos aún se establece lo especulativo como lo universal desde el cual lo particular se desarrollaría [...]. En la ciencia aristotélica la idea del pensar que se piensa a sí mismo es captada como la verdad suprema, pero la realización [*Realisierung*] de ésta, [es decir,] la conciencia del universo natural y espiritual, constituye una larga serie de conceptos particulares que caen unos fuera de otros. Lo que se requiere es *un* principio que se lleve a cabo a través de lo particular (*Werke*, 19, pp. 246 y ss.).

Es precisamente el límite del pensar aristotélico aquello que nos informa con mayor precisión sobre el sentido del desarrollo de la filosofía helenística y alejandrina (neoplatónica). Tal como señala el pasaje citado, en Aristóteles se llega a una captación especulativa de

la idea, pero ésta permanece enfrentada al desarrollo de su contenido particular, de manera que ella misma deviene un objeto particular del saber que se comporta negativamente con el resto.⁹ Esto configura el siguiente escenario: de un lado se encontraría la existencia particular del universo natural y espiritual, mientras que del otro se encontraría lo universal del pensamiento puro, lo Uno. En términos muy amplios, la función básica del neoplatonismo consistiría precisamente en *conectar* dialécticamente lo Uno y los modos de existencia particulares o *finitos*. Esta tarea, que en cierto sentido completa la determinación aristotélica del pensar absoluto introduciendo en ella elementos platonizantes, será emprendida una vez puestas las condiciones para *exponer un desarrollo inmanente* de la unidad a través de la particularidad. Esto sólo es posible, desde la perspectiva de Hegel, *una vez que la oposición entre el principio universal del pensamiento y la particularidad de la existencia concreta se han determinado y agudizado hasta asumirse*, cuestión que tiene lugar en el dogmatismo (estoicismo y epicureísmo) y el escepticismo.

3.2. Dogmatismo y escepticismo

El período dogmático-escéptico de la filosofía se ubica, según la reconstrucción de Hegel, entre aquél que culmina con Aristóteles (y con los presocráticos) y el del neoplatonismo. Como adelantamos, en este período tiene lugar el desarrollo y la agudización de la oposición entre lo universal de la idea y lo particular de la existencia concreta:

La idea no se desarrolla inmediatamente desde Platón y Aristóteles, sino que se da el rodeo del dogmatismo. En los primeros, la idea es ciertamente puesta de relieve como lo supremo, pero junto y fuera de ella se encuentra

⁹ Precisamente debido a este carácter aislado del principio supremo en Aristóteles, Duque sostiene “All things considered, the only thing we can definitely say about this supreme life —this Principle, this Individual on which ‘the sensible universe and the word of nature (physis) depend’ (*Metaphysics* XII, 1072b 14), on which the intelligibility and even the existence of the world depend, subject as it is to single One— is that it negates and destroys, so to speak, in its own excessive character all the forms and schemes of being and of thought that have been so patiently analyzed up until this point” (Duque, 2018, p. 10). Desde esta perspectiva, podemos decir que la tarea de la metafísica post-aristotélica sería expandir ese principio a las esferas de la realidad para reconocerlo luego como lo Uno.

todavía el otro contenido, la riqueza del pensamiento del espíritu [finito] y de la naturaleza [...]. Pero el que la idea, entendida como una verdad que todo abarca y en sí contiene, *aparezca* [cursivas nuestras] se debe a que esto finito, es decir, aquel contenido de determinaciones que se encuentra fuera, fue también captado de modo finito, vale decir: en su oposición general. [...] Ésta fue la función del dogmatismo, que luego es disuelto por el escepticismo. La disolución de todo lo particular y finito, que constituye la esencia del escepticismo, no fue vista por Platón y Aristóteles, y por eso la idea no fue puesta por ellos como lo que lo contiene todo (*Werke*, 19, p. 413).

Es importante subrayar el paralelo estructural entre las condiciones de emergencia del neoplatonismo y las de la filosofía de Hegel (cfr. *Werke*, 19, p. 251). En efecto, la determinación finita de lo particular, así como su disolución por parte del escepticismo, corresponde a la lucha que el propio Hegel libró contra el tipo de filosofías que, en su artículo *Fe y saber* (de 1802; cfr. *GW*, 4), caracterizó como “filosofías de la reflexión”, precisamente porque no conseguían elevarse por encima del entendimiento y su reflexión finita, operando con ello una determinación formal del contenido absoluto de la filosofía. Esta determinación formal limitaba lo racional al mantenerlo dentro de oposiciones fijas y absolutas, lo cual impedía llegar al conocimiento especulativo de la unidad diferenciada de la razón, pues para alcanzar este principio era necesario disolver tales límites fijos. El propio Hegel asumió esa tarea como un escepticismo, primero al llegar a Jena, en conexión con una lógica pre-especulativa que sólo llegó a esbozar; pero fundamentalmente lo hizo con la peculiar apropiación crítica que realizó de las filosofías y de la cultura de su propio tiempo, cuya exposición no es sino la *Fenomenología*. El hecho de que haya caracterizado esta exposición como un “escepticismo que se consume a sí mismo” (*GW*, 9, p. 56) nos alerta de la función negativa de disolución de las oposiciones fijas puestas por la reflexión finita. Y al mismo tiempo: el hecho de que, refiriéndose a la *Fenomenología*, sostenga que “la lógica tiene a la ciencia del espíritu *que aparece* [cursivas nuestras] por su presuposición” (*GW*, 21, p. 55), muestra la necesidad de que, antes de llegar al conocimiento puro de la unidad diferenciada de la idea, es necesario que la determinación de lo particular

tenga la forma de la finitud, vale decir, se dé en la forma de la oposición de la conciencia. De acuerdo con ambos respectos mencionados, lo absoluto no puede aparecer de acuerdo con su naturaleza si antes no ha aparecido de modo limitado, pero sólo puede aparecer de acuerdo con su naturaleza si se ha negado la forma de lo limitado de su aparición.

Consideremos ahora la forma específica que adopta en el dogmatismo la oposición caracterizada en el pasaje.

3.2.1. El dogmatismo como fijación del criterio

La “oposición general” referida por Hegel se expresa, en primer lugar, como un retroceso del conocimiento hacia su propia particularidad y finitud: lo universal del pensar deviene una particularidad enfrentada al contenido, una universalidad *formal*. Surge entonces la *pregunta por el conocimiento* de lo verdadero. Lo fundamental ahora es la búsqueda y determinación de un *criterio* mediante el cual se juzga lo verdadero, deviniendo tal criterio el principio. Este giro subjetivista, la absolutización del criterio subjetivo, es caracterizado por Hegel como una variante antigua del formalismo intelectualivo, por cuanto identifica lo universal con un criterio específico (vale decir, él mismo particular) frente al cual se contrapone tanto la diversidad de aquello que se quiere conocer como otros criterios de conocimiento. Así, la identidad universal del principio al que llega Aristóteles deviene ahora una identidad subjetiva abstracta. Ciertamente, esta identidad cuenta con poder de determinación, pero se encuentra contrapuesta a lo determinado en general, a lo diferenciado del criterio subjetivo; es un determinar exterior que se refiere a sí mismo de modo formal. Hegel considera esta posición como un dogmatismo (cfr. *Werke*, 19, p. 250) debido a que, a través de la aplicación (*Anwendung*) del criterio, lo particular es subsumido (*subsumiert*) por la universalidad formal, mientras que la universalidad del contenido mismo adquiere una forma sustancial frente a la cual el sujeto se comporta negativamente, disponiéndolo de acuerdo con su criterio (*Werke*, 19, p. 412).¹⁰

Por otro lado, Hegel considera que el principio general de este período tiene “el significado esencial de la autoconsciencia”, “de la referencia pura de la autoconsciencia a sí misma” (*Werke*, 19, p. 250). Esto es así porque, independientemente de la filosofía particular

¹⁰ Notemos que el modelo de subsunción es precisamente lo contrario a la forma sistemática que Hegel considera propia del conocimiento especulativo, a saber, el desarrollo de lo universal a partir de la particularidad.

que se considere dentro del él (es decir, estoicismo, epicureísmo o escepticismo), al pensar le es revelada en estas filosofías su libertad frente al contenido, así como su poder de determinación. No es casual que, en la *Fenomenología*, Hegel haya tomado dos figuras de este período para el tratamiento de la “Libertad de la Autoconciencia” (cfr. GW, 9, pp. 116 y ss.): la conciencia descubre en estas figuras la libertad de su referencia a sí misma, su independencia respecto de todo condicionamiento exterior y su poder de determinar la realidad según su criterio (o de negar todo criterio, como hace el escepticismo). Por este motivo, el vacío de su auto-referencia *pura* sólo encuentra

[...] [su] cumplimiento vital en el corazón subjetivo, en el sentimiento interno o en la fe. Es cierto que la naturaleza y el mundo político son también concretos, pero solamente algo exteriormente concreto. Por eso lo propiamente concreto no está en la idea universal determinada, sino sólo en la autoconciencia, en lo suyo [*Seinige*] (*Werke*, 19, p. 251).

El giro subjetivista del período puede apreciarse muy bien atendiendo al aspecto práctico del dogmatismo, orientado fundamentalmente a la determinación y búsqueda del *sabio*. Para las filosofías del período, sabio es quien puede vivir conforme a su propio criterio, afirmar radicalmente su sí mismo frente a cualquier circunstancia o *destino* (*Schicksal*). El sabio no encuentra su satisfacción en algo fuera de él, sino en la certeza de sí mismo: “la autoconciencia vive en la soledad de su pensar, y encuentra en ella su satisfacción” (*Werke*, 19, p. 252). Esta independencia (*Unabhängigkeit*) de todo lo exterior, junto con la búsqueda de satisfacción y libertad en sí mismo, es, a su vez, reflejo de una época “de un temor y servidumbre universal” (GW, 9, p. 118), que Hegel identifica con el mundo romano. A diferencia del “sereno mundo griego” (*Werke*, 19, p. 252), este mundo es dominado por la arbitrariedad de un Señor y el formalismo del derecho, que atomiza la sociedad mediante la figura formal y homogénea de la *persona* buscando, precisamente, reestablecer artificialmente el vínculo universal que ha dejado de existir en el tiempo. En este mundo hostil e incierto, el individuo debe buscar la armonía (*Einigkeit*) en su interior, en el mundo de su propio pensamiento, y vivir conforme a sus certezas, que valen para él como absolutas. De esta condición Hegel extrae una característica que atraviesa el entero período:

Lo primero es entonces el principio, el criterio; lo siguiente es que el sujeto se hace conforme a ese criterio, precisamente con eso se alcanza la libertad, la independencia, la imperturbabilidad, la ataraxia; la igualdad en sí mismo del espíritu que no padece por nada es el fin compartido de estas filosofías (*Werke*, 19, p. 254).

Con lo expuesto se aprecia cómo la unidad absoluta de la idea en Aristóteles deviene un principio subjetivo libre, pero finito, contrapuesto a su mundo efectivo, cuya forma es la de lo sustancial, no la del pensamiento. Dentro del dogmatismo, la diferencia en el criterio es lo que divide a estoicos y epicúreos: mientras que los primeros tienen al pensar abstracto como el criterio determinante, los segundos tienen como criterio aquello que le aparece al sujeto como determinado: la intuición (*Anschauung*), la sensación (*Empfindung*) y la percepción (*Wahrnehmung*). Se trata, entonces, de la unilateralidad de dos criterios: el que se inclina por lo pensado y el que se inclina por lo intuitivo. En cierto sentido, éste es el “precio a pagar” para que se destaque la subjetividad e individualidad del pensamiento y aparezca para ella la particularidad del contenido; como señalamos, se trata del ingreso de lo libre bajo la forma general de la limitación, pues esta subjetividad se encuentra limitada por la *fijación* de la particularidad que subsume, con lo cual deviene ella misma una particularidad encerrada en sí, algo finito que ha sido absolutizado.

3.2.2. Operación negativa del escepticismo

En este marco, el escepticismo cumple la importante función sistemática de negar los modos deficientes en que lo particular es determinado por un criterio formal, hasta asumir (*aufheben*) la finitud y unilateralidad de todo criterio. En cuanto tercera figura del período, el escepticismo constituye un “comportamiento negativo frente a todo principio” (*Werke*, 19, p. 254), conducente a la negación de todo criterio (*Werke*, 19, p. 403), sea intuitivo o pensado, hasta alcanzar la suspensión del juicio, que impide determinar la verdad según un criterio limitado. Por tanto, el escepticismo viene a ejercer un tipo de libertad que no busca determinar, sino disolver toda determinación establecida, mostrando su finitud y nulidad. Al igual que el dogmatismo, el fin de este procedimiento es alcanzar la ataraxia, la imperturbabilidad del

individuo que suspende el juicio y, por tanto, toda búsqueda de una verdad; sin embargo, a diferencia del dogmatismo, no fija ningún criterio determinado, más bien hace lo contrario: “este escepticismo tuvo su lado positivo enteramente en el carácter y su indiferencia [*Gleichgültigkeit*] frente a la necesidad de la naturaleza” (GW, 4, p. 214), señala Hegel en su temprano artículo dedicado a la *Relación del escepticismo con la filosofía*.

Ahora bien, la función sistemática que Hegel otorga al escepticismo en las *Lecciones* consiste en preparar el ingreso del principio neoplatónico: la forma de la oposición ha sido negada en toda su extensión, de manera que la distancia entre el pensamiento y el mundo exige ser asumida. O en terminología hegeliana: el entendimiento debe elevarse a razón, su reflexión finita a especulación. De este modo se ingresa nuevamente al ámbito de lo universal, pero se ha mostrado ya la inconsistencia de lo particular que es determinado de modo abstracto por un pensamiento finito, de manera que el pensamiento, el acto de determinar, se inscribe en el núcleo de lo universal para engendrar desde sí la particularidad.

4. El principio neoplatónico

La exposición hegeliana del neoplatonismo en las *Lecciones* se concentra en los nombres de Plotino y Proclo,¹¹ y es el primero quien establece los ejes fundamentales dentro de los que se moverá la filosofía neoplatónica en su conjunto.¹² Como anunciamos, el tránsito a su principio es el resultado de la negatividad propia del escepticismo dirigida contra las determinaciones limitadas por el criterio subjetivo. Esta negatividad tiene el siguiente resultado *positivo*: “en el escepticismo se ha completado el extrañamiento de todo lo determinado, con lo cual se ha ejecutado completamente el recuerdo [*Erinnerung*] y la interiorización [*Innerlichmachung*]” (*Werke*, 19, p. 404) de lo extraño. Por tanto, lo determinado transita a la objetividad que se hallaba opuesta para el

¹¹ Como señalamos, nos concentraremos en la lectura hegeliana de Plotino. Para un detallado estudio de la lectura hegeliana de Proclo, cfr. Beierwaltes (2004a), Halfwassen (1999, pp. 387 y ss.) y Düsing (1983, pp. 151 y ss.).

¹² Lo cual, por cierto, no equivale a decir que la tradición neoplatónica sea homogénea. A este respecto cabe mencionar, a modo de ejemplo, la importante diferencia consistente en el papel que la teúrgia juega en autores como Jámblico y Proclo frente a autores como Plotino y Porfirio, que tienden a mantenerse dentro de la filosofía. Para una visión de conjunto del neoplatonismo y la tradición platónica en la Antigüedad, cfr. Ramos Jurado (2006, pp. 116-154).

dogmatismo (la masa sustancial opuesta al criterio y a lo determinado por el criterio), mas no en el sentido de que lo negado, lo de-puesto, sea simplemente tras-puesto, sino más bien en el sentido de que allí debe ser *re-puesto*.¹³ Por eso, Hegel sostiene que en el neoplatonismo el espíritu se encuentra frente a la tarea de “producir [*erzeugen*] un mundo a partir de la pérdida del mundo” (*Werke*, 19, p. 412). Concretamente, esta tarea de reposición de las determinaciones se diferencia del dogmatismo en lo siguiente: no se trata ahora de construir a partir de un criterio subjetivo que desplaza lo universal a un trasfondo sustancial, sino de situarse en la posición de la universalidad objetiva y poner de manifiesto lo interior en (y de) ella.¹⁴ Se trata, entonces, de que el mundo “permanezca al mismo tiempo interno en su exterioridad, un mundo reconciliado [*versöhnte*] con el pensar” (*Werke*, 19, p. 413), para lo cual el espíritu debe retornar a la “objetualidad” (*Gegenständlichkeit*) dándole la forma de un “mundo inteligible [*intelligible Welt*]” (*Werke*, 19, p. 404).

En cuanto resultado, el neoplatonismo tiene para Hegel la función sistemática de asumir los principios anteriores que hemos procurado esclarecer en sus aspectos básicos. No es de extrañar que el neoplatonismo constituya entonces cierto “retorno” al principio supremo de Aristóteles, que a su vez es interpretado en conexión con la dialéctica platónica de lo Uno y lo múltiple, lo cual permite afincar al pensar en el “universo verdadero” (*Werke*, 19, p. 451), consumando con ello el período al expandir dicho principio a la *totalidad*, que es, como dijimos, la categoría lógica que Hegel asigna al neoplatonismo.

Pues bien, Hegel afirma que la idea fundamental de la filosofía neoplatónica es “el pensar que se piensa a sí mismo, el *νοῦς* que se hace a sí mismo objeto” (*Werke*, 19, p. 413). La tendencia de Hegel, consistente en interpretar este principio en clave ontológica y además como un modelo de reflexión productiva (cfr. Halfwassen, 1999, p. 356) y autoconsciente, se ve radicalizada —y, hasta cierto punto, lógicamente confirmada— tras

¹³ Para la dialéctica del de-poner y re-poner, cfr. Nuzzo (1995).

¹⁴ Esta idea también podría formularse del siguiente modo: tras la negación de todo criterio sólo queda indicar las condiciones ideales de la aparición del mundo bajo cualquier criterio determinado, condiciones que son libres del límite impuesto por el criterio necesariamente cada vez, puesto que involucran tanto al criterio como a lo que aparece determinado por el criterio cada vez. Esto es lo que Gabriel comprende como una “teoría de segundo orden”, presente tanto en Hegel como en Plotino (cfr. Gabriel, 2009, pp. 184-187).

el paso por el dogmatismo y el escepticismo: mientras que el dogmatismo ha puesto de relieve el momento de la determinación en la oposición concreta (lo particular), así como el carácter autoconsciente y reflexivo del principio de tal determinación, el escepticismo ha puesto de relieve la dinámica que asume e interioriza las contradicciones generadas por la finitud de lo determinado. Por tanto, ahora la idea fundamental que aparece enunciada en Aristóteles ha de ser pensada:

- i. Como la identidad en la *oposición real* entre el conocimiento y su objeto.
- ii. Como una unidad que contiene en sí, inmanentemente, una dinámica de conexión entre sus determinaciones.
- iii. Como una teoría de la autoconsciencia *universal* o *absoluta* que se conecta, de algún modo, con la oposición real señalada en i.

Así, sería posible afirmar que en el neoplatonismo se tematiza un tipo de objetividad que contiene en sí misma el hacer universal del pensamiento, una objetividad “que es en el espíritu y en lo verdadero” (*Werke*, 19, p. 406). Por lo demás, para Hegel esto constituye un *saber*, de manera que cabe hablar de una lectura no-mística de Plotino en particular y del neoplatonismo en general en un sentido que vislumbraremos en lo que sigue.

Tras la caracterización general del principio neoplatónico cabe abordar los puntos específicos que, desde nuestra perspectiva, sustentan tanto la función sistemática que Hegel le asigna como la semejanza que el filósofo aprecia entre esta filosofía y su propio proyecto. Para este fin conviene mencionar una característica del tratamiento hegeliano de Plotino, a saber, que éste configura un círculo en el que pueden distinguirse dos ejes de tematización: podemos denominar al primero como una escala de “determinación ontológica” que recorre descendentemente las tres hipóstasis (“los tres principios son lo Uno, el *voûs* y el alma”; *Werke*, 19, p. 453), mientras que el segundo corresponde, más bien, a una peculiar escala “epistemológica” que recorre ascendentemente las hipóstasis y que puede entenderse como un camino de elevación del

alma hacia la inteligencia y lo Uno.¹⁵ De este modo, lo que es inicio en el primer eje es resultado en el segundo, y a la inversa. A partir de estos ejes obtenemos la división que nos permite ingresar en los primeros dos puntos que quisiéramos subrayar.

4.1. Determinación ontológica del “ser inteligible del mundo”

Conviene comenzar este punto retomando con algo más de detalle el sentido que para Hegel adquiere en el neoplatonismo el principio supremo aristotélico. En general puede afirmarse que, si Plotino realiza una lectura platonizante de Aristóteles al integrar al *nous* en un esquema derivado de lo Uno, Hegel realiza una lectura aristotelizante de Plotino, que subraya la centralidad del *nous* de un modo tal que le permite interpretar la henología plotiniana como una *noología* (cfr. Halfwassen, 1999, p. 249), es decir, como una doctrina sobre la inteligencia. Esta lectura “noológica” de Plotino conduce a Hegel a afirmar cierto primado del *nous* por sobre las ideas (entendiendo al primero como el principio productivo de las últimas) y al mismo tiempo a comprender la inmanencia de éstas en lo sensible según el modelo de la reflexión absoluta de la *nóesis nóeseos*, con lo cual la auto-relación del pensar adopta la forma *objetiva* de una relación inmanente entre lo uno y lo múltiple. Para Hegel, desde aquí puede explicarse parte de la función sistemática central del neoplatonismo, a saber, la de *llevar la unidad negativa del pensamiento a la existencia concreta o particularidad real*. En tal sentido es que se afirma que “lo pensado, lo producido por el pensamiento es el verdadero universo”, idea que se refuerza cuando se sostiene que el pensar “es realmente efectivo en esto producido [*Hervorgebracht*] y se hace objeto de sí mismo: se piensa” (*Werke*, 19, p. 451). Pues bien, esta tesis exige dilucidar dos cuestiones de importancia:

¹⁵ Es importante notar que, si bien Hegel prioriza y ofrece un tratamiento más detallado de la escala ontológica, introduce en ella constantemente referencias a problemas epistémicos debido al doble papel que, según su interpretación, la inteligencia juega para los neoplatónicos: i) por un lado es lo que constituye la esencialidad de las cosas; ii) por el otro, es una forma finita de reflexión autoconsciente de la que el alma participa y que atraviesa diversos grados de realización.

i) El mencionado principio aristotélico corresponde a la *segunda* de las hipóstasis: la inteligencia, el *nous*.¹⁶ En cambio, para Plotino lo supremo es la primera hipóstasis: lo Uno. Lo Uno se encuentra *más allá* de la inteligencia y es la fuente desde la que ésta mana. Debido a la elevada importancia que Hegel otorga a la inteligencia, surge el problema de pensar su relación con la primera hipóstasis sin que su función fundamental se vea mermada. O de otro modo: ¿cómo puede pensarse la conexión entre lo Uno y la inteligencia de un modo tal que esta última conserve el carácter de “idea fundamental” pese a la condición derivativa que Plotino y otros neoplatónicos como Proclo le atribuyen?

ii) Dado el carácter determinante y concreto que, para Hegel, el pensar absoluto aristotélico adquiere en el neoplatonismo, surge la necesidad de esclarecer el sentido en que el pensar produce (y se encuentra en) lo concreto, entendido fundamentalmente como *naturaleza y vida*. Además, desde ahí cabría preguntarse qué significa, en este esquema, el surgimiento de la tercera hipóstasis, a saber, el *alma* o espíritu finito, en términos hegelianos.

Pues bien, el problema planteado en i) da cuenta de la mencionada tendencia de Hegel a interpretar lo Uno como la *unidad esencial de la inteligencia*. Con esto Hegel se aleja de la tendencia general del neoplatonismo, aun cuando se valga para ello del profundo espíritu vinculator de esta filosofía. Mas con esta interpretación Hegel es completamente coherente con su propia filosofía, pues, en efecto, lo Uno como *abstracción* no constituye sino la *inmediatez* del saber puro, lo cual coincide con la determinación lógica del *inicio* (*Anfang*), donde se trata de “colocarse en el punto central, en el puro intuir o pensar” (*Werke*, 19, p. 440). No se trata, entonces, de un momento trascendente, sino del primer momento del desarrollo del pensar, que es aquello que asume o supera (en el sentido de la *Aufhebung* hegeliana) todo lo finito. Por tanto, la trascendencia de lo finito adquiriría en Plotino la figura de una unidad separada de la actividad infinita del pensar mismo. Mas, si recordamos la mencionada estructura circular del tratamiento hegeliano de Plotino, entonces salta a la vista que, para Hegel, con lo Uno se trata

¹⁶ Cabe apuntar que Hegel tiende a referirse al *nous* como “pensar” (*Denken*) cuando refiere su sentido infinito, mientras que, siguiendo la traducción de Ficino (*intellectus*), se refiere al *nous* como “entendimiento” (*Verstand*) cuando piensa su sentido finito y derivado.

del momento en el que el alma, a través de la inteligencia, se ha elevado por encima de todo lo finito para conectarse con la fuente última de todo ser, y entonces, podríamos decir, se olvida de sí misma en cuanto particularidad o finitud, con lo cual surge la idea en su unidad inmediata *inicial*, aún carente de determinación.¹⁷

Ahora, que Hegel pueda interpretar así la primera hipóstasis se funda en su propia filosofía, específicamente en su comprensión de la esencia como *unidad negativa, reflexionada en sí*: Hegel entiende la identidad en su unidad con la no-identidad, de modo que no necesita mantener separados ambos momentos. Plotino, en cambio, expondría, según Hegel, la diferencia en su referencia a la unidad, pero separando el pensamiento supremo, lo Uno, de toda determinación.

La otra cara de la misma moneda consiste en la necesidad de que el pensamiento se desarrolle y determine, que la unidad refiera la diferencia, con lo cual lo Uno se revela expresamente como *inteligencia*.¹⁸ Esto nos conduce al problema planteado en ii).

Refiriéndose a lo Uno, Hegel señala que “Plotino retrotrae todo a esta sustancia” pues “sólo ella es lo verdadero y permanece en todo absolutamente igual a sí” (*Werke*, 19, p. 477). Sin embargo, enseguida se avanza a lo concreto, por cuanto para Plotino y el neoplatonismo “de esto primero brota todo y lo Uno se abre (conectándose con la creación [*Schöpfung*] y toda producción [*Produktion*])” (*Werke*, 19, p. 477). Pese a que Hegel critique el hecho de que lo absoluto no pueda ser captado como tal en la determinación, así como el carácter todavía rudimentario de la dialéctica en Plotino,¹⁹ valora como un “punto central” este paso

¹⁷ En este sentido, Hegel compara el momento extático de la intuición pura con la *ataraxia* de los estoicos y epicúreos, mas, en el neoplatonismo, esta unidad de las diferencias adquiriría un *sentido objetivo*.

¹⁸ Respecto a este punto, Hegel alude a las posiciones de Kant y Spinoza al referirse a la unidad de esencia y existencia en Dios (cfr. *Werke*, 19, pp. 444s.): Dios no ha de pensarse como una representación que podría o no ser real (tener existencia), sino que su pensamiento en nosotros es una esencia cuya existencia es la naturaleza. Ahora, precisamente porque la naturaleza trasciende la conciencia individual, nuestro pensamiento de Dios ha de enriquecerse e integrarse con el de la objetividad, que está contenida en Dios en cuanto asunción (*Aufhebung*) de todas sus determinaciones finitas.

¹⁹ Tanto Halfwassen (1999, p. 469) como Beierwaltes (2004a, p. 173) coinciden en que, debido a una mayor compenetración con Platón, Proclo estuvo en posición de desarrollar una sistematización y una dialéctica más elaborada

a la determinación, el cual constituye “el avance de lo no-abierto a la revelación” (*Werke*, 19, p. 447). La dificultad principal, según Hegel, radica aquí en captar “cómo lo Uno se ha resuelto a determinarse” (*Werke*, 19, p. 447). Esta apretada fórmula contiene dos aspectos fundamentales. En primer lugar, se encuentra *la estructura esencial, infinita, del pensar*: la determinación del pensar es una auto-determinación en el sentido del principio aristotélico, pues, en cuanto acto puro, el pensar no piensa algo dado, sino que es la unidad de sí mismo con lo pensado. En segundo lugar se encuentra el sentido objetivo del *nous*, que marca lo más característico del neoplatonismo de Plotino: determinarse, revelarse o abrirse implica, en cierto sentido, salir de sí mismo y colocarse en lo otro. Por ello, la *auto-diferenciación* del pensar no exhibe sino la condición inteligible (y de inteligibilidad) del mundo. Para dar este paso, Plotino efectúa una interpretación inmanentista de la región inteligible de Platón, la cual, según ha mostrado Vigo (cfr. 1999, p. 61), está mediada por el platonismo medio, concretamente por Alcínoo.²⁰ De acuerdo con esta interpretación —que no puede dejar de evocarnos a Spinoza²¹—, la pluralidad de las formas (*logoi*) es parte de un intelecto divino, dotado de movimiento, que se encuentra en la objetividad como esencia de lo objetivo (la inteligencia, en cuanto derivada de lo Uno, se piensa a sí misma en sus pensamientos, los cuales, por su parte dan forma al aparecer del mundo real). De esta manera, los pensamientos determinados constituirían las esencias del mundo cambiante (la mediación en lo inmediato), cobrando realidad en él, mientras que el extremo de la materia en cuanto tal, sin mediación, sería entendida como pura potencia de la forma, vale decir, como *posibilidad* de aparecer de un determinado modo, modo correspondiente al pensamiento en cuanto “unidad de lo diferenciado” (*Werke*, 19, p. 453), de lo ideal y lo real.

que la de Plotino para exponer los diversos niveles de mediación que emergen dentro de la relación de lo Uno y lo Múltiple. No es casual que Proclo se concentre tanto en el *Parménides*, pues es el diálogo de Platón que contiene la referencia más expresa a su doctrina no escrita acerca de los principios fundamentales.

²⁰ . Para el problema del conocimiento y los grados de los inteligibles en Alcínoo, cfr. (Martino, 2014).

²¹ Concretamente, pensamos en la proposición VII de la segunda parte de la *Ética* (Spinoza, 2015): “El orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas (*Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum*)”.

Ahora bien, si conectamos los aspectos recién avistados, entonces queda claro el sentido de la presencia del pensamiento en la objetividad, al menos en lo que se refiere a su aspecto ontológico: que el pensamiento se piense a sí mismo *en la naturaleza* quiere decir que su actividad de autodeterminación aparece en ésta. Mas esto constituye sólo un *primer momento de su reflexión*: su exteriorización o pérdida en lo otro; pues, en la *inmediatez* de la naturaleza, los pensamientos aparecen más bien como un *ocultamiento* de la esencia de lo que aparece. Por este motivo, el regreso del pensar a sí mismo es todavía potencialidad, es decir, la naturaleza sólo contiene *en sí* la posibilidad de la autoconsciencia. Pues bien, la actualización de esta potencialidad en cuanto retorno del pensar a sí mismo viene dada por la tercera hipóstasis: el *alma*.

4.2. La elevación del alma hacia lo Uno como desarrollo del espíritu finito

La lectura hegeliana de la tercera hipóstasis en Plotino se encuentra dentro del tratamiento general del “mundo cambiante” (cfr. *Werke*, 19, pp. 452 y ss.). Podríamos decir que, si en la determinación ontológica del “ser inteligible del mundo” se trata de ganar la actividad infinita del pensar para el mundo, ahora se trata de ganar para la autoconsciencia universal la actividad autoconsciente de un pensar que brota del mundo, es decir, una inteligencia dotada de alma y cuerpo individuales, finita.

Esta vez el tratamiento se inicia con el resultado al que se llega desde la procesión de lo Uno al mundo, el cual podemos formular del siguiente modo: *vida* es la naturaleza en cuanto animada por el pensar, o, de otro modo, en cuanto que contiene inmanentemente el principio de su determinación o idealidad. En este sentido, podemos afirmar que la vida es la unidad *real* de las formas de la inteligencia y, en cuanto tal, conforma el principio espiritual inmediato de los seres materiales en la naturaleza: el *alma del mundo*. Pues bien, esta idea comporta un problema que exhibe dos caras: por un lado, la naturaleza en cuanto vida contiene, diseminada, la actividad del pensar, sus huellas. Esto explica que la materia exista en el modo de la configuración (*Gestalt*) en el tiempo, vale decir, como una existencia exterior cuya esencia sería el pensamiento. Pero, si enfocamos el problema de la exterioridad de la existencia desde otra perspectiva, salta a la vista la otra cara del problema: *la naturaleza sólo existe como algo exterior para quien se pone fuera de ella*. Pero, en rigor, en su referencia al mundo la inteligencia no tiene nada “fuera”, de manera

que la existencia exterior exige un tipo de inteligencia *condicionado* por la exterioridad. Y, a su vez, sería precisamente dicho condicionamiento el sustento de la existencia exterior de los seres materiales, pues el mundo se configura en el tiempo para el ser que se abre al mundo temporalmente (cfr. Beierwaltes, 1967, pp. 70 y ss.). Esta inteligencia condicionada es lo que, en sentido estricto, Hegel denomina como *entendimiento* y corresponde al alma *individual* neoplatónica.

Hegel anuncia la idea general del siguiente modo: el mundo cambiante es el mundo “inmerso en la diferencia” de la inteligencia respecto de sí misma, de modo que la pluralidad de las formas “no están sólo en sí en el entendimiento, sino que son para él”, ellas son “suyas en la forma de su objeto [*Gegenstand*]” (*Werke*, 19, p. 452). Apreciamos que la diferencia que se encuentra inmediatamente asumida en el pensar infinito se escinde —en la inteligencia *qua* entendimiento— en los momentos de lo en sí y lo que es para éste. A su vez, esto nos indica que Plotino integra dentro de un marco ontológico general una teoría particular del conocimiento humano (recuperando así la relación expuesta en el dogmatismo y escepticismo), pues la captación de las formas o esencias según el modo de lo objetual requiere de la intervención de sus facultades finitas: i) la intuición sensible, cuyo principio es la materia, y ii) el juicio (*logos*) o pensar discursivo, cuyo principio es el alma.

Pues bien, la materia, el no-ser o la potencialidad pura, es lo que lleva al alma a referirse al exterior, mientras que su capacidad de captar inmediatamente eso exterior no es sino la intuición sensible, que también puede ser entendida como la captación de la esencia desde el lado de su apariencia, su superficie. Por otra parte, el alma, a través del juicio, puede referir lo exterior que le es dado a su origen inteligible, pues ella, en cuanto participa de la inteligencia universal, contiene en sí las formas que constituyen la esencia de lo exterior, de modo que conocer (*kennen*) no es sino traspasar lo sensible para *reconocer* (*erkennen*) su forma pura. Se trata, en ese caso, de una recepción de la teoría platónica de la *anamnesis*, pues conocer no es sino el recuerdo de la forma en el alma cuya ocasión viene dada por lo sensible.

En lo anterior se aprecia que el fundamento del conocimiento, la raíz común entre entendimiento y sensibilidad, se encuentra en la coincidencia de la inteligencia consigo misma en la posición de lo sensible; la reflexión en sí del pensar es entonces condición de la asunción de la oposición entre entendimiento y objeto. Desde el esquema de la

procesión neoplatónica, esto puede explicarse del siguiente modo: si todo lo que brota de lo Uno contiene sus huellas, entonces a partir de la materia puede emprenderse un ascenso hacia lo Uno, ascenso que va desde lo más externo hasta lo más interno.²² Debido a que se trata del reconocimiento de algo que, en rigor, ya estaba en la inteligencia —y en lo Uno en cuanto fuente última del sentido—, el conocimiento es al mismo tiempo un autoconocimiento: una exploración de la interioridad de la inteligencia dirigida al reconocimiento de su presencia en el mundo. Para apreciar el sentido que esta idea adquiere en el tratamiento hegeliano del espíritu subjetivo conviene invocar un pasaje de la *Fenomenología* de marcada inspiración neoplatónica, que caracteriza la experiencia de la conciencia como:

[...] un camino del alma que atraviesa la serie de sus configuraciones, entendidas como estaciones puestas delante por su propia naturaleza, de modo que ella misma se purifique hasta llegar a ser espíritu al alcanzar por medio de la completa experiencia de sí misma el conocimiento de lo que ella es en sí (GW, 9, p. 55).

Apreciamos que el camino del alma consiste en una elevación por encima de la particularidad de sus configuraciones, las cuales presentan cada vez una referencia específica del conocer a su objeto. En la medida en que el objeto mismo contiene una esencialidad, esta referencia es al mismo tiempo la interiorización y el recuerdo (*Erinnerung*) de las esencialidades presentes en el mundo como su ser inteligible. En esto ya se aprecia el sentido del movimiento: la autoconsciencia debe atravesar la “corteza” de lo real para llegar al conocimiento de las esencialidades, mostrar que lo espiritual aparece (*erscheint*) en la inmediatez de lo en sí, lo cual solamente se evidencia en un retorno a ello desde el extrañamiento del espíritu. El fin de este proceso no es sino la reunión de la autoconsciencia con la unidad objetiva de la idea, lo cual requiere de la reconciliación de la autoconsciencia finita con la naturaleza. Tal reconciliación tiene entonces el sentido general de una *compenetración* de

²² Este ascenso puede entenderse como una reducción henológica: “Plotino capta el regreso dialéctico desde la efectividad fundada al fundamento y origen como una *reducción henológica* (ἀναγωγή εἰς ἓν), pues este regreso se lleva a cabo como una reconducción de la multiplicidad a la unidad de lo Uno mismo, que se encuentra libre de aquella multiplicidad” (Halfwassen, 1999, p. 237).

la autoconsciencia finita y el objeto absoluto que contiene la actividad del pensamiento universal, lo cual vale a su vez como una *espiritualización* de aquel objeto a través del proceso que produce la reconciliación señalada al revelar su naturaleza ideal, el carácter ideal de la sustancia misma. Esto nos lleva a considerar el sentido específico de esta reconciliación y espiritualización del mundo, lo cual nos conduce a la dimensión práctica del problema.

4.3. La dimensión práctica del problema

Como último paso debemos abordar el sentido práctico que la función sistemática del neoplatonismo adquiere en Hegel, cuestión subrayada por el filósofo a propósito del problema del mal en Plotino.

Plotino identifica lo Uno con la idea del Bien siguiendo el modelo platónico de la *República* (cfr. *En. I, 3, 1-10*). En correspondencia, el mal provendría de la materia o lo sensible y configura una privación del Bien y del Ser: “el mal tiene su raíz, por tanto, en el no ser” (*Werke*, 19, p. 459); se trata de la dirección contraria al Bien, de la tendencia hacia “afuera”. Respecto a nuestro problema, lo más relevante de la recepción neoplatónica de esta idea es el sentido sistemático que adopta. En general, puede decirse que hay perfección en el mundo porque éste es imagen o reflejo del Bien, de modo que la cantidad de Bien o perfección es proporcional al grado de cercanía que el reflejo tiene con respecto a su origen. Sin embargo, mirado el asunto más de cerca, es posible detectar la siguiente distinción, correspondiente a los puntos 3.1. y 3.2.:

i) En su disposición intrínseca, las cosas son más o menos buenas en la medida en que correspondan más o menos a su idea (lo inteligible del mundo) y ésta a su vez se encuentre más o menos próxima a la idea general del Bien. Existe, por tanto, una jerarquía de entes, que va desde los astros en cuanto modos de existencia elevados hasta los modos de existencia vegetativos e inertes, que representarían una mayor lejanía en relación al Bien. Ahora bien, el concepto de disposición (o “hechura”, *Beschaffenheit*) expuesto en la *Ciencia de la lógica* (GW, 11, pp. 67 y ss.) es especialmente adecuado para entender esta idea, pues expone cómo lo finito en general existe sólo en la medida en que su ser tiene una disposición ideal y, al mismo tiempo, *no la cumple cabalmente*, de modo que su ser se escinde en ser-limitado (*Schranke*) y deber-ser (*Sollen*). En este nivel, es claro que nos estamos refiriendo al contenido expuesto en el punto 3.1., vale decir, a la determinación ontológica del ser inteligible del mundo. Se trata, entonces, de que las cosas presentes en el mundo

tienen una esencia ideal y a su vez esta idealidad las vincula con el Bien y lo Uno. Pero al mismo tiempo, ellas no corresponden completamente a su idealidad debido a la materialidad con la que aparecen vinculadas necesariamente en el mundo, lo cual las aleja tendencialmente del Bien y lo Uno.

ii) Este mismo esquema se presenta en la elevación del alma humana, adoptando esta vez un sentido eminentemente *práctico*, pues, en el caso del ser humano, al alma no le es simplemente dado un determinado grado de bien, sino que también puede *perfeccionar* su grado de conocimiento de las cosas, así como actuar *orientada* por el Bien, perseguir la *virtud*. En este contexto, la disposición toma la forma de una *tendencia o impulso (Trieb)* del alma hacia el Bien. Esta tendencia se manifiesta en el alma como *amor* por lo Uno, el cual todo mueve, incluyendo la autoconsciencia, cuya virtud se origina en él (cfr. *Werke*, 19, p. 447). Desde aquí el ascenso del alma hacia el Bien y lo Uno se muestra como una reducción de lo sensible y como la conducción de la multiplicidad de las formas a su origen. De este modo, el alma humana debe encontrar, a través del correcto enjuiciamiento, lo inteligible en el mundo, reconocerse en ello y tender con la acción hacia su fuente, lo cual equivale a alejarse voluntariamente de sus inclinaciones, cuyo origen está en la materia. Este movimiento de ascenso por encima de lo finito, subraya Hegel, no es sino el movimiento negativo expuesto por el escepticismo, esta vez en el marco de la reducción henológica:

El objetivo para el pensar subjetivo, así como para lo práctico, es el bien; la determinación de lo Uno es el asunto principal. En general, cualquier predicado, p.ej. ser o sustancia, no le son adecuados, pues ellos expresan alguna determinidad (*Werke*, 19, p. 447).

Como se aprecia, nuevamente nos encontramos con la condición indeterminada de lo Uno en Plotino, lo cual, visto desde Hegel, convierte ahora al ascenso del alma en una especie de teología negativa, pues cada conocimiento y acción particular son llevados a *skepsis* debido a que no son adecuados a lo Uno en la medida en que ellos involucran determinidad. La culminación de este camino sería el vaciamiento de toda determinidad por parte del alma, pues mediante esto consigue, primero, reconocerse como *nous* universal y, segundo, entrar en conexión con lo Uno, conexión que no puede sino tener el sentido de una compenetración de carácter místico. Contrariamente, Hegel lee esta

operación considerando que, si bien la dirección ascendente concluye con el inicio del camino de descenso anteriormente caracterizado, *esta vez la unidad de la idea se ha puesto explícitamente en conexión con el camino para llegar a ella*, de manera que no cabe hablar, en sentido estricto, de una unidad inmediata como resultado del proceso, pues se ha conservado en el *recuerdo* el camino para llegar a ella y tal recuerdo constituye la *historicidad* de la conciencia y el saber en general.

Hemos mencionado ya que, en su lectura, Hegel modifica la concepción de lo Uno como una inmediatez indeterminada. Esto repercute también en su comprensión del Bien, marcando por tanto una distancia frente a lo que él comprende como propio del neoplatonismo. A esta distancia dedicaremos unas palabras en nuestra discusión final. Lo que quisiéramos señalar para finalizar este punto, en cambio, es un punto de encuentro entre el respecto práctico entre ambas filosofías.

A diferencia del dogmatismo y el escepticismo, donde el fin consistía en un repliegue de la autoconsciencia a la libertad de su pensamiento individual, el neoplatonismo exhibe con Plotino un camino de liberación de la finitud que avanza hacia la totalidad inteligible de lo objetivo, dirigiéndose a la compenetración con lo absoluto. Por un lado, el horizonte de sentido abierto por esta idea indica la función esencial que el conocimiento humano, en su variante teórica y práctica, tiene en esta compenetración entre lo finito y lo absoluto o, si se quiere, en este reencuentro de lo Uno consigo mismo a partir de su caída. La arquitectónica de la *Ciencia de la lógica* exhibe también, en su cúspide, el camino que va desde la vida inmediata a la idea absoluta, camino recorrido y configurado por el conocer teórico y práctico en cuanto término medio.

Pero, además, el hecho de vivir en cercanía con lo Uno, en armonía con el pensamiento absoluto y sus manifestaciones en la realidad, constituye, desde una perspectiva neoplatónica, la suprema felicidad. Esta concepción —que anticipa el *amor Dei Intellectualis* en tanto tercer género de conocimiento en Spinoza— se refleja también en la “traducción metódica” que Hegel realiza del *theorein* aristotélico, por cuanto él concibe el movimiento del pensar puro como un automovimiento al cual nos adherimos y del cual formamos parte cuando pensamos puramente y emprendemos su exposición. Para ser partícipes de esta *praxis* absoluta del espíritu debemos renunciar a nuestras opiniones y a todo saber adquirido previamente a través de modos finitos del conocimiento (intuición y representación). Comprender la realidad en la

especulación y vivir de acuerdo a esta comprensión, valorando con ello el sentido profundo de las manifestaciones del espíritu en la realidad, el sentido absoluto descubierto en nuestra finitud, sería una forma de vivir más sabiamente. En este sentido, bien podríamos relacionar la temprana sentencia de Hegel, según la cual “la verdadera necesidad de la filosofía no consiste en nada más que aprender a vivir de ella y con ella” (GW, 5, p. 261), con las últimas palabras pronunciadas por Plotino a su discípulo Eustoquio, exhortándolo a “elevar lo que de divino hay en nosotros hacia lo que hay de divino en el universo” (cfr. Zamora, 2018).

5. Consideración final y discusión

Hacia el final de sus *Lecciones sobre historia de la filosofía*, Hegel sostiene que “la lucha de la autoconsciencia finita con la autoconsciencia absoluta, que apareció primero fuera de aquélla, ha terminado” (*Werke*, 20, p. 455), puesto que “la autoconsciencia finita ha terminado de ser finita y con ello [...] la autoconsciencia universal ha alcanzado la realidad efectiva de la que antes carecía” (*Werke*, 20, p. 460). El fin de esta lucha sería el *resultado* (*Resultat*) del devenir del pensamiento tal como se expone en la historia de la filosofía, y es la posición en la que Hegel comprende su propio proyecto filosófico. En lo referente a la temática que nos ha ocupado cabe resaltar, en primer lugar, el claro paralelo entre la función sistemática que Hegel asigna al neoplatonismo y la que atribuye a su propio proyecto filosófico: ambos sistemas filosóficos tienen una función *sintética* que les permite integrar la totalidad de los principios precedentes en el marco de un desarrollo inmanente dirigido al reconocimiento del principio de la propia síntesis, o a la propia síntesis como principio retrospectivo: “nada se ha perdido, todos los principios se conservan” (*Werke*, 20, p. 455).

El paralelo mencionado nos muestra además que la determinación hegeliana de la función sistemática del neoplatonismo exhibe el reconocimiento, la apropiación y la actualización, por parte de Hegel, tanto de ciertas concepciones generales como de ciertas estructuras reflexivas específicas presentes en la tradición neoplatónica (y, a través de ella, del pensamiento antiguo). A modo de síntesis, podemos señalar que, tras la determinación especulativa del pensar como principio universal por parte de Aristóteles, la tarea del neoplatonismo consiste en exponer concretamente la realidad de este principio, es decir, cómo es que el pensar se piensa a sí en el mundo poniendo y reconociendo su identidad con éste. Esto deriva:

En una teoría idealista de constitución de la objetividad, cuyo fundamento no es sino lo Uno y su reflexión absoluta como inteligencia.

En una psicología (i. e. una teoría del alma) que, en el marco provisto por i), da cuenta de cómo un modo derivado de inteligencia, para el que el mundo aparece en su exterioridad, puede alcanzar diversos grados de conocimiento de éste, grados que alcanzan el reconocimiento de sí mismo como esencialidad de lo real y pensamiento universal. Aquí lo Uno se muestra, más bien, como el principio de orientación del desarrollo del alma.

En una integración de los principios sistemáticos que exponen la particularidad (dogmatismo) y la negación de la particularidad (escepticismo), lo cual permite el desarrollo inmanente de lo universal a partir de su particularización (autodeterminación)

Pues bien, el paralelo indicado nos lleva a leer en i) la concepción hegeliana del *pensar objetivo* (cfr. GW, 11, p. 21; *Enz.* §§ 3-6), así como la del concepto en cuanto reflexión infinita que permanece siendo sí misma en lo otro; en ii), su tratamiento del espíritu subjetivo como una teoría de la autoconsciencia; en iii), su apropiación crítica del paradigma reflexivo moderno tal como se evidencia en las por él denominadas “filosofías de la reflexión de la subjetividad”. Tomando en cuenta esto, nos preguntamos: ¿Significa esto que el proyecto filosófico hegeliano es un neoplatonismo moderno?

Como señalamos, es posible detectar en este *reconocimiento en la distancia* una apropiación y actualización de estructuras y conceptos del neoplatonismo (en nuestro caso, de Plotino). La función sistemática que el filósofo le asigna a esta tradición antigua da cuenta de una lectura coherente con aspectos centrales de su dialéctica especulativa. Sin embargo, consideramos que no es posible entender la filosofía de Hegel como una versión moderna del neoplatonismo (tal como él lo comprende y expone) debido a la existencia de una incompatibilidad de fondo — histórica y sistemática— entre ambos proyectos, incompatibilidad que se manifiesta en el modo en que algunos problemas son tratados en su particularidad y de la que ya hemos señalado algunos aspectos.

Para finalizar quisiéramos poner de relieve este punto de ruptura como parte de una discusión que, en todo caso, excede el marco específico del presente artículo. Con este objetivo cabe atender el problema, ya avistado, del aspecto práctico de la elevación del alma hacia el Uno-Bien.

Aludiendo a Kant, Hegel sostiene que, mientras “la unidad más reciente, entendida como la unidad regulativa de la razón, vale como

un principio subjetivo; Plotino pone la objetividad suprema, el ser" (*Werke*, 19, p. 445). Esto indica que el carácter objetivo del *nous* en Plotino representa para Hegel un avance respecto a la comprensión de la razón como una idea regulativa. Pues bien, el pasaje podría indicar un rechazo definitivo al tipo de reflexividad propio de la filosofía trascendental en favor de una ontología que, en última instancia, descansa en la idea de lo Uno. Sin embargo, Hegel desliza la siguiente crítica a Plotino:

Su entera filosofía es, por una parte, metafísica, pero no porque domine en ella un impulso, una tendencia a la explicación, a la exposición (por ejemplo, una deducción de la materia o del mal); sino ella es una remisión del alma de los objetos particulares a la intuición de lo Uno, de lo plenamente verdadero y eterno [...]. Por tanto, la tendencia no es tanto ocuparse de lo que se impone como realidad efectiva, de concebir y deducir, sino más bien sólo tomar estos objetos singulares como inicio [...] al haber mostrado su posición y su surgimiento, para luego alejar al espíritu de esa exterioridad, dándole un lugar en el medio de la idea simple y clara. El entero tono de este filosofar consiste en conducir a la virtud y al examen intelectual de lo eterno y Uno (*Werke*, 19, p. 439).

Esta crítica, en la que resuena el famoso dardo lanzado a Schelling en el prólogo a la *Fenomenología*, apunta a dos cuestiones esenciales para diferenciar el proyecto hegeliano del de Plotino: en primer lugar, hace hincapié en que, para Plotino, el sentido general de la finitud no consiste en determinar la forma concreta que la reflexión absoluta se da en lo real, sino más bien en comprender lo real *sólo* en función de su trascendencia, la cual se entiende como supresión de toda determinación. En otras palabras, el neoplatonismo de Plotino es metafísica primordialmente en el sentido de la búsqueda de una trascendencia y no tanto en el de la determinación categorial del movimiento de elevación por encima de la finitud; *sólo considera al camino en función del resultado*. De ahí se explica para Hegel el abundante uso que esta filosofía hace de imágenes y representaciones, en lugar de conceptos. Igualmente, esto refleja el carácter *pasivo* del tipo de unificación propuesto por el neoplatonismo, donde lo finito se *entrega* a lo Uno al entrar en armonía con él. Para Hegel, en cambio, lo finito es el lugar de *realización de la razón*, y para

dar cuenta de cómo esta realización puede suceder en lo finito es que reivindica el principio de la subjetividad moderna. En este sentido, no concordamos con la posición de Hogemann, quien adscribe a Hegel una concepción neoplatónica de la idea del Bien, llegando a sostener, respecto del capítulo dedicado a la Idea del Bien, que “el desafío que el texto hegeliano presenta para el lector actual radica en que Hegel ha concebido esta teoría como una *ontoteología* y no como una teoría de la libertad *humana*” (Hogemann, 1994, p. 99).

Hemos hablado ya de aspectos en que ambas concepciones se muestran compatibles, pero hay una diferencia que no puede soslayarse sin traicionar el espíritu de la filosofía hegeliana. En la Idea del Conocer de la *Lógica*, Hegel retoma el problema general de la reflexión de la subjetividad moderna dentro del proceso de su propia asunción. Pero “asunción” aquí no es una huida del mundo o la captación de éste como indeterminación, y tampoco la entrega pasiva el Bien, sino la realización de lo racional en él. Precisamente por eso en la Idea del Bien se retoma la idea práctica *kantiana* y la crítica consiste en que ésta tiene su verdad en la acción, por lo que ha entrado siempre-ya, cada vez, en una relación dialéctica con lo realmente efectivo, que, en cuanto oposición, lleva el nombre de “mal”.

En el mismo respecto, la propia arquitectónica de la Doctrina del Concepto nos muestra que Hegel elabora en ella, bajo el proceso general de una realización del concepto, un complejo modelo de producción subjetiva del mundo que, comenzando por el mecanismo en cuanto contenido y forma de las explicaciones de la ciencia natural moderna, se dirige a tematizar la capacidad que la razón tiene de establecer una relación técnica e instrumental con los objetos que la circundan, valiéndose del grado de conocimiento que tiene de las propiedades de las cosas (cfr. Sell, 2006, p. 95). Posteriormente, la exposición avanza hacia objetos que exhiben automovimiento, a los cuales califica como “vivos” en la medida en que contienen en sí el principio que los mueve. Y dentro del reino de lo vivo se da la forma de vida humana, que se distingue por buscar el fin en la verdad y el bien. Aquí, nuevamente, el Bien funciona como el principio más general de organización del proceso de realización del concepto, con lo cual los momentos del mecanismo, la finalidad técnico-instrumental y la vida en general son *conservados y medidos* en función de la realización del Bien en el mundo.

Consideramos que esta comprensión del resultado del proceso va en una dirección contraria a la determinada por Hegel como propia

de Plotino y el neoplatonismo, pues no se trata de acceder a lo puro y divino en el resultado, sino de *recibir activamente* (valga el oxímoron) lo “divino” a través de la construcción de la libertad en el mundo, proceso intersubjetivo en el que el mal, el error y lo otro son elementos irreductibles. Esta diferencia sólo vuelve más nítida la operación realizada por la interpretación hegeliana de Plotino, pues hemos tenido la ocasión de apreciar cómo, allí donde Hegel detecta que Plotino tiende a aislar lo Uno respecto de la diferencia, él propone incardinar la *reflexividad*. Consideramos que con esto el filósofo es un fiel reflejo de la tendencia secularizadora de la Modernidad, pese a que, desde una perspectiva actual, sea posible también vislumbrar en la interpretación hegeliana de Plotino que los procesos reflexivos de constitución de la objetividad han de permanecer, en un punto o momento, necesariamente abiertos como condición de su propio desarrollo. En este último sentido, podría sostenerse que el carácter constituyente e histórico de la razón autoconsciente encuentra su necesario complemento en un punto que la excede.

Bibliografía

- Aristóteles. (1998). *Metafísica*. V. García Yebra (trad.). Gredos.
- Beierwaltes, W. (1967). Zeit, das „Leben der Seele“. En Plotino, *Über Ewigkeit und Zeit* (Enneade III, 7). (pp. 62-74). W. Beierwaltes (trad.). Klostermann.
- ____ (2004a). Hegel und Proklos. En *Platonismus und Idealismus*. (pp. 154-187). Klostermann.
- ____ (2004b). Plotin im deutschen Idealismus. En *Platonismus und Idealismus*. (pp. 82-153). Klostermann.
- Düsing, K. (1983). *Hegel und die Geschichte der Philosophie*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Duque, F. (2018). *Remnants of Hegel. Remains of Ontology, Religion, and Community*, SUNY Press.
- Gabriel, M. (2009). *Skeptizismus und Idealismus in der Antike*. Suhrkamp.
- Halfwassen, J. (1999). *Hegel und der spätantike Neuplatonismus. Untersuchungen zur Metaphysik des Einen und des Nous in Hegels spekulativer und geschichtlicher Deutung*. Bouvier.
- Hegel, G. W. F. (1968a). Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie. En *Gesammelte Werke. Band 4. Jenaer kritische Schriften*. (pp. 5-92). H. Buchner y O. Pöggeler (eds.). Meiner.

- ____ (1968b). Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjectivität, in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jacobische, und Fichtesche Philosophie. En *Gesammelte Werke. Band 4. Jenaer kritische Schriften*. (pp. 315-414). H. Buchner y O. Pöggeler (eds.). Meiner.
- ____ (1968c). Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie, Darstellung seiner verschiedenen Modificationen, und Vergleichung des neusten mit den alten. En *Gesammelte Werke. Band 4. Jenaer kritische Schriften*. (pp. 197-238). H. Buchner y O. Pöggeler (eds.). Meiner.
- ____ (1971). *Gesammelte Werke. Band 9. Phänomenologie des Geistes*. W. Bonsiepen y R. Heede (eds.). Meiner.
- ____ (1978). *Gesammelte Werke. Band 11. Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die objektive Logik (1812/13)*. F. Hogemann y W. Jaeschke (eds.). Meiner.
- ____ (1986a). *Werke. 19. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. II. Suhrkamp*.
- ____ (1986b). *Werke. 20. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. III. Suhrkamp*.
- ____ (1991). *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (1830)*. F. Nicolin y O. Pöggeler (eds.). Meiner.
- ____ (1992). *Gesammelte Werke. Band 12. Wissenschaft der Logik. Zweiter Band. Die subjektive Logik (1816)*. H. Gawoll, F. Hogemann y W. Jaeschke (eds.). Meiner.
- ____ (1998a). Fragmente aus Vorlesungsmanuskripten (1801/02). En *Gesammelte Werke. Band 5. Schriften und Entwürfe (1799-1808)*. (pp. 255-273). M. Baum y K. Meist (eds.). Meiner.
- ____ (1998b). *Gesammelte Werke. Band 21. Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die Lehre vom Sein (1832)*. F. Hogemann y W. Jaeschke (eds.). Meiner.
- ____ (2006). *Relación del escepticismo con la filosofía*. M. Paredes (trad.). Biblioteca Nueva.
- ____ (2008). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*. R. Valls Plana (trad.). Alianza.
- ____ (2011). *Ciencia de la lógica. I. La lógica objetiva*. F. Duque (trad.). Abada.
- ____ (2015). *Ciencia de la Lógica. II. La lógica subjetiva (1816)*. F. Duque (trad.). Abada.

- (2016). *Gesammelte Werke. Band 30/1. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. I. Nachschriften zu den Kollegien 1819 und 1820/21*. K. Grotzsch (ed.). Meiner.
- Hogemann, F. (1994). Die Idee des Guten in Hegels *Wissenschaft der Logik*. *Hegel-Studien*, 29, 79-102.
- Kimmerle, H. (1967). Dokumente zu Hegels Jenaer Dozenttätigkeit (1801-1807). *Hegel-Studien*, 4, 21-99.
- Martino, G. (2014). La noción de *ousía* en el *didaskalikós* de Alcínoo. *Revista de Filosofía y Teoría Política*, 45, 1-27. URL: <http://www.rfytp.fahce.unlp.edu.ar/article/view/RfYTPn45a02>.
- Nuzzo, A. (1995). Zur logischen Bestimmung des Ontologischen Gottesbeweis. Bemerkungen zum Begriff der Existenz im Anschluss an Hegel. *Hegel-Studien*, 30, 105-120.
- Plotino. (1992). *Enéadas I-II*. En Porfirio y Plotino, *Vida de Plotino. Enéadas I-II*. J. Igal (trad.). Gredos.
- (1998). *Enéadas V-VI*. J. Igal (trad.). Gredos.
- Ramos Jurado, E. Á. (2006). *De Platón a los neoplatónicos: escritura y pensamiento griego*. Síntesis.
- Rohs, P. (1982). *Form und Grund*. Bouvier.
- Sell, A. (2006). La technique mécanique ou chimique dans la *Science de la logique*. En J.-M. Buée, E. Renault y D. Wittmann (eds.), *Logique et sciences concrètes (nature et esprit) dans le système hégélien*. (pp. 95-112). Harmattan.
- Spinoza, B. (2015). *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*. W. Bartuschat (trad.). Meiner.
- Vigo, A. (1999). Intelecto, pensamiento y conocimiento de sí. La estructura de la autoconsciencia en Plotino (V 3). *Acta philosophica*, 8, 45-68. URL: <http://www.actaphilosophica.it/sites/default/files/pdf/vigo-19991.pdf>
- Zamora, J. M. (2018). ¿Cómo elevarse a lo divino? Sobre las últimas palabras de Plotino. *Synthesis*, 25(1), 95-112. DOI: <https://doi.org/10.24215/1851779Xe032>.

<http://doi.org/10.21555/top.v0i61.1208>

Subjectivity and Subjectivation in Marx: A Confrontational Reading from Heidegger and Foucault

Subjetividad y subjetivación en Marx: una lectura confrontativa a partir de Heidegger y Foucault

Jesús Ayala-Colqui
Universidad Científica del Sur
Perú
yayalac@cientifica.edu.pe
<https://orcid.org/0000-0002-9059-5401>

Recibido: 24 – 07 – 2019.
Aceptado: 15 – 02 - 2020.
Publicado en línea: 23 – 06 – 2021.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution
-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Abstract

The article elucidates the concept of subjectivity in Karl Marx, while providing an analysis from a Heideggerian and a Foucaultian perspective. Furthermore, the aim of the article is to determine the relevance of the categories elaborated by Heidegger and Foucault in the analysis of the Marxist concept of subjectivity. In order to achieve this goal, the article is divided into three sections. First, the concept of subjectivity is studied as it appears in Marx's works. Second, a Heideggerian reading of that concept is reconstructed from elements of the "early" and "later" Heidegger. Third, a Foucaultian reading of subjectivity is proposed from the coordinates of the notions of governmentality, veridiction and subjectivation. It is concluded that the readings of Heidegger and Foucault are, respectively, insufficient and partially sufficient, which does not exclude, however, the possibility of adding nuances to them in order to develop, with contributions from all three philosophers, a kind of "post-Heideggerian and post-Foucaultian Marxism".

Keywords: subjectivity; subjectivation; metaphysics; politics; capitalism; Marx; Heidegger; Foucault.

Resumen

El artículo dilucida el concepto de "subjetividad" en Karl Marx y lo analiza, de manera sucesiva, desde una perspectiva heideggeriana y foucaultiana. Más precisamente, determina críticamente la pertinencia de las categorías elaboradas por Heidegger y Foucault en el análisis del concepto marxiano señalado. Para ello, el trabajo se divide en tres apartados. Primero, se indaga por el concepto de "subjetividad" en la obra de Marx. Segundo, se reconstruye una lectura heideggeriana de tal concepto a partir de elementos del "primer" y "segundo" Heidegger. Tercero, se ensaya una lectura foucaultiana de dicho concepto a partir de las coordenadas de las nociones de "gubernamentalidad", "veridicción" y "subjetivación". Se concluye que la lectura de Heidegger resulta insuficiente y la de Foucault parcialmente suficiente, lo que no excluye, sin embargo, la posibilidad de matizarlas a fin de desarrollar, con

los aportes de los tres filósofos, una suerte de “marxismo post-heideggeriano y post-foucaultiano”.

Palabras clave: subjetividad; subjetivación; metafísica; política; capitalismo; Marx; Heidegger; Foucault.

En 1946 le escribía Heidegger una carta a J. Beaufret que posteriormente sería publicada, en 1947, como *Über den Humanismus*. En ella, entre otras cosas, el filósofo alemán señalaba la posibilidad de “un diálogo productivo [*produktives Gespräch*] con el marxismo” (Heidegger, 2000c, p. 340). Este intercambio conceptual, empero, restó, si no ambiguo, por lo menos ampliamente implícito y no desarrollado en la *Gesamtausgabe*. Afirmaciones sueltas, como la inversión metafísica realizada por Marx o el carácter problemático de su obra (cfr. Heidegger, 1976, pp. 319, 321, 336, 339-340, 432, 447; 2000a, p. 703; 2007, p. 71), así como la falta de un seminario exclusiva y temáticamente dedicado al filósofo decimonónico, abonan a esta sensación de incompletud. La bibliografía especializada posterior ha intentado realizar desde comparaciones extrínsecas, que enfatizan similitudes¹ o diferencias,² hasta apropiaciones propositivas³ a fin de materializar dicho diálogo.

Treinta y dos años más tarde de la carta heideggeriana, Foucault, en una entrevista con R. Yoshimoto, afirmaba: “Il faut distinguer Marx, d’un part, et le marxisme, d’autre part, comme objet dont il faut se débarrasser [...]. Je ne trouve pas très pertinent d’en finir avec Marx lui-même”⁴ (Foucault, 1994c, pp. 599-600). A diferencia del caso de Heidegger, el filósofo francés no sólo refiere a Marx en sus obras, o lo cita “sin decirlo” (cfr. Foucault, 1994b, p. 752), sino que también lo instrumentaliza conceptualmente a fin de desarrollar algunas teorizaciones propias,

¹ Cfr. Axelos (2015), Dallmayr (1987), Harman (2017), Hemming (2013) y Martínez (1983).

² Cfr. De George (1965), Gerratana (1977), Griffiths (2017), Santander (1985), Waite (2008) y Zimmerman (1979).

³ Cfr. Derrida (1993), Kosík (1976), Marcuse (2016), Stahl (1975) y Vattimo y Zabala (2011).

⁴ “Hay que distinguir entre Marx, por un lado, y el marxismo, por otro lado, como objeto del cual hay que deshacerse [...]. No encuentro muy pertinente terminar con Marx mismo”. La traducción de este pasaje, como traducciones subsecuentes, son de mi autoría.

verbigracia, la cuestión de la discontinuidad histórica (cfr. Foucault, 1979, p. 19) o la asunción de las relaciones sociales (de producción) como fundamentalmente contingentes, interpretadas, antes que naturales (cfr. Foucault, 1994a, p. 571). De ahí que haya sido más sencillo, más natural, más predecible trazar afinidades entre ambos autores⁵ y, por supuesto, articular positivamente sus desarrollos.⁶ Sin embargo, la historia no termina allí. Es sabido que Foucault, al mismo tiempo, rechaza conceptos del marxismo —no necesariamente de Marx— con el objetivo de refinar los análisis del saber o el poder (cfr. Foucault, 1976, pp. 33-36; 2000, p. 38; 2009, p. 18), lo cual permite, a contramano, subrayar las diferencias y oposiciones que existen entre ambos filósofos.⁷

El presente artículo intenta trazar una diagonal entre estos dispersos conjuntos teóricos y busca relacionar a los tres autores mencionados a partir de una estrategia de lectura que los divide entre objetivo y perspectiva, entre asunto de interpretación y modalidad de interpretación: Marx, por una parte; Heidegger y Foucault, por otra. La pregunta que nos ocupa es, entonces, la siguiente: a contraluz de las elaboraciones de Heidegger y Foucault, ¿cuál es la figura de la subjetividad específica que propone Marx y, de acuerdo con ello, la pertinencia de las lecturas heideggerianas y foucaultianas de tal concepto? Y, en sintonía con tal interrogante, también esta otra: ¿es posible articular las tres conceptualizaciones del sujeto de los tres filósofos mencionados en una suerte de marxismo post-heideggeriano y post-foucaultiano?

1. El sujeto en Marx

Resulta sintomático —por citar sólo un texto monográfico— cómo el volumen de la colección Blackwell Readings in Continental Philosophy dedicado a la subjetividad obvia entre los autores a Marx (Atkins, 2005), como si éste careciera de una conceptualización relevante acerca de

⁵ Es el caso de Benente (2017), Bidet (2015), Chignola (2015), Kelly (2014), Irrera (2020) y Macdonald (2002).

⁶ Por ejemplo, Ayala-Colqui (2020b), Bidet (2016), Choat (2010), Jeanpierre (2015), Marsden (1999), Negri (2015 y 2019), Sibertin-Blanc (2015), Smart (2013), Poster (1987) y Prozorov (2007).

⁷ Cfr. Balibar (2015), Cacciari (1993), Lecourt (1993), Nigro (2008) y Sartre (cfr. Eribon, 1987, pp. 168-169).

tal término. Contra esta tendencia, trataremos de develar la tesitura filosófica de este concepto y su papel central en la obra de Marx.⁸

Es menester señalar, ante todo, que el filósofo alemán no expone —por lo menos en los textos aquí estudiados— una teoría expresa de la subjetividad *humana* como podríamos rastrear sin dificultad en Descartes (2009) o Kant (2011). Este concepto se encuentra implícito, inscrito, dentro de la categorización general que tiene por objetivo —como bien lo señalara en una carta a Lassalle fechada en 1858— la “crítica de las categorías económicas, o bien [...] el sistema de la economía burguesa presentado en forma crítica” (Marx, 2008a, p. 316).

En virtud de esto último, estudiaremos la subjetividad en los textos que resueltamente apuntan a tal objetivo: *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* (1858), *Zur Kritik der politischen Ökonomie* (1859) y *Das Kapital* (1867).

En el capítulo tercero de *Grundrisse* (1858),⁹ en efecto, se aborda la cuestión de la subjetividad en relación con el proceso de producción. Luego de abordar el fenómeno del dinero y señalar que el valor de cambio (*Tauschwert*) de una mercancía se determina por el tiempo-de-trabajo (*Arbeitszeit*) de ésta, el texto menciona la expresión “sujeto vivo” (*lebendiges Subjekt*).¹⁰ Éste es entendido como trabajo todavía *no* objetivado que posteriormente se objetivará como mercancía en el proceso de producción:

⁸ Por lo demás, el concepto de “subjetividad”, enfatizado en su carácter económico y revolucionario, es trabajado por Willmott (1990), Dinerstein (1997), Nelson (2011) y Starosta (2011 y 2015).

⁹ *Grundrisse* (1858) afirma, ante todo, que la producción social material es el punto de partida de toda investigación posible: “Individuos [*Individuen*] que producen en sociedad [*Gesellschaft*], o sea la producción de los individuos socialmente determinada [*gesellschaftlich bestimmte Produktion der Individuen*]: este es naturalmente el punto de partida” (Marx, 2007, p. 3; MEW 42, p. 33). De ahí que el texto parta de la pretensión de un estudio sobre la producción para luego relacionarla con el consumo, la distribución y el cambio.

¹⁰ Uno de los autores que ha subrayado este concepto es Dussel (1985), quien cree ver en él un concepto de ineludibles consecuencias éticas. En el fondo, la perspectiva de Dussel no es sino una lectura levinasiana de Marx (cfr. Lévinas, 1971 y 1974). Aquí, como se ha señalado, se ensayan otras apropiaciones a partir de Heidegger y Foucault.

Lo único diferente al trabajo objetivado es el trabajo no objetivado, que aún se está objetivando, el trabajo como subjetividad [*Subjektivität*] [...]. Por cuanto debe existir como algo temporal, como algo vivo [*lebendig vorhanden*], sólo puede existir como sujeto vivo [*lebendiges Subjekt*], en el que existe como capacidad, como posibilidad, por ende como trabajador [*Arbeiter*]" (Marx, 2007, p. 213; MEW 42, pp. 197-198).

Por consiguiente, para Marx, la subjetividad (*Subjektivität*) consiste en ser *trabajo-no-objetivado* (*Nicht-vergegenständlichte Arbeit*) en cuanto capacidad (*Fähigkeit*) del trabajador. Este fenómeno, sin embargo, puede ser entendido tanto negativamente como positivamente. Negativamente, el trabajo-no-objetivado es el trabajo desvinculado de sus medios, esto es, en cuanto miseria absoluta que coincide con una inmediata existencia corpórea: corporalidad (*Leiblichkeit*) absolutamente mísera (cfr. Marx, 2007, p. 236). Positivamente, el trabajo-no-objetivado es la existencia subjetiva del trabajo mismo, es decir, "el trabajo no como objeto, sino como actividad [*Tätigkeit*]; no como auto valor, sino como la fuente viva del valor [*die lebendige Quelle des Werts*]" (Marx, 2007, p. 236; MEW 42, p. 217). Es decir, el sujeto, además de corporalidad, es la fuente del valor de la mercancía al objetivar temporalmente su trabajo:¹¹ "el trabajo es [...] la posibilidad de los valores [*Möglichkeit der Werte*], y como actividad, lo que pone los valores [*Wertsetzung*]" (Marx, 2007, p. 238; MEW 42, p. 219). Por un lado, la subjetividad es *la corporalidad mísera del trabajador*; por otro, *la fuente y la posibilidad del valor de las mercancías*.

Esta corporalidad y esta posibilidad de creación del valor no remite, sin embargo, a una existencia abstracta, solipsista, del sujeto. Éste es, perentoriamente, tan social como histórico: una *actividad social* (*gesellschaftliche Tätigkeit*) que se desarrolla en un *modo de producción* (*Produktionsweise*) históricamente determinado. Sin embargo, para la economía burguesa, tributaria del modo de producción capitalista, la

¹¹ El trabajo-no-objetivado es aquel que se intercambiará (en cuanto valor de uso) como mercancía por un precio determinado; "[e]l capitalista recibe en cambio el trabajo mismo, el trabajo como actividad creadora de valores [...]. La disociación entre ambos procesos salta tanto a la vista" (Marx, 2007, p. 215; MEW 42, pp. 199-200).

tesitura intrínsecamente social del individuo es eludida al ser presentado como algo ajeno (*fremd*) y cósmico (*sachlich*):¹²

El carácter social de la actividad [*Der gesellschaftliche Charakter der Tätigkeit*], así como la forma social del producto y la participación del individuo en la producción, se presentan aquí como algo ajeno y con su carácter cósmico frente a los individuos [*Individuen*] (Marx, 2007, p. 84; MEW 42, p. 91).

Por consiguiente, se puede afirmar: la subjetividad en Marx según *Grundrisse* es la laboriosidad o, si se introdujera un neologismo, la “trabajeidad” social en cuanto corporalidad fuente del valor.

Zur Kritik der politischen Ökonomie (1859), en el primer capítulo, realiza unas consideraciones sobre la cuestión del sujeto a propósito de la producción de la mercancía. Esta última posee tanto un valor de uso (*Gebrauchswert*) como un valor de cambio (*Tauschwert*). El primero señala la utilidad de un objeto como medio de subsistencia para la vida humana: “el valor de uso no expresa, empero, relación social alguna” (Marx, 2008a, p. 10; MEW 13, p. 16). El segundo remite a una relación económica determinada en la cual las utilidades de los objetos (sus valores de uso) aparecen intercambiables entre sí y, en tal sentido, el valor de cambio “ha extinguido la diferencia cualitativa [*qualitative Unterschied*] de sus valores de uso” (Marx, 2008a, p. 11; MEW 13, p. 17). Dado que el sujeto, en cuanto *trabajeidad*, produce el valor de las mercancías, entonces es menester esclarecer cómo se obtiene, de manera específica, el valor de uso y el valor de cambio de cada mercancía.

En efecto, de cara a estos dos valores pueden asumirse dos tipos de trabajo. Por un lado, un trabajo cualitativamente diferente (concreto) que produce el valor de cambio específico de cada mercancía. Por otro lado, un trabajo cuantitativamente indiferente (abstracto) que es presupuesto en la equiparabilidad del valor de cambio de la mercancía que oculta la diferencia cualitativa de cada valor de uso:

¹² Frente a esta enajenación y cosificación del carácter social de los sujetos realizadas en el capitalismo, Marx apostará por “[l]a libre individualidad, fundada en el desarrollo universal de los individuos y en la subordinación de su productividad colectiva, social, como patrimonio social” (Marx, 2007, p. 85), donde los individuos ya no estén subordinados a la producción social, sino que ella esté subordinada a los individuos.

Los diversos valores de uso son productos de la actividad de distintos individuos, es decir resultantes de trabajos individualmente diferentes [*individuell verschiedener Arbeiten*]. Sin embargo, en cuanto valores de cambio representan trabajo igual, indiferenciado, es decir un trabajo en el cual se ha extinguido la individualidad de los trabajadores. Por ello, el trabajo que crea valor de cambio es trabajo *general abstracto* [*abstrakt allgemeine Arbeit*] (Marx, 2008a, p. 11; MEW 13, p. 17).

Aclarado esto, ¿cómo es posible medir la cantidad del valor de cambio de cada mercancía si el trabajo presupuesto en ello es un trabajo uniforme, abstracto, indiferente? Respuesta: así como el movimiento se mide cuantitativamente con el tiempo, el trabajo, que no es sino una actividad, se mide cuantitativamente —como también se da a entender en *Grundrisse*— con el tiempo-de-trabajo (*Arbeitszeit*):

El tiempo de trabajo [*Arbeitszeit*] es la existencia viva del trabajo, independientemente de su forma, su contenido y su individualidad; es su existencia en cuanto magnitud cuantitativa, al mismo tiempo que su medida inmanente. El tiempo de trabajo materializado en los valores de uso de las mercancías es asimismo la sustancia [*Substanz*] que las convierte en valores de cambio (Marx, 2008a, p. 12; MEW 13, p. 17).

La subjetividad, en cuanto trabajajeidad, se manifiesta como la sustancia del valor y, nuevamente, como fuente de ésta: “Resulta una tautología decir que el trabajo es la única fuente [*einzig Quelle*] del valor de cambio y, por ende, de la riqueza, en la medida en que la misma consta de valores de cambio” (Marx, 2008a, p. 18; MEW 13, p. 22).

El trabajo, como actividad definitoria de la subjetividad, es, por lo demás, siempre social: “Las condiciones del trabajo que crea valor de cambio, tales como resultan del análisis del valor de cambio, son *determinaciones sociales* del trabajo [*gesellschaftliche Bestimmungen der Arbeit*] o determinaciones de *trabajo social* [*gesellschaftlicher Arbeit*]” (Marx, 2008a, p. 14; MEW 13, p. 19). La trabajajeidad es, esencialmente, co-trabajajeidad, trabajajeidad social. Empero, el carácter inmanentemente social de la trabajajeidad, en el modo histórico de producción capitalista, aparece como una “relación oculta” (*verstecktes Verhältnis*), invertida, en

la medida en que el valor de cambio de las mercancías se muestra como una “determinación que les corresponde en cuanto cosas” (Marx, 2008a, p. 17; MEW 13, p. 22) y no como un carácter producido por las relaciones sociales de los trabajadores.

En líneas generales, *Zur Kritik der politischen Ökonomie* acentúa la relación entre trabajajeidad (subjetividad) y valor, esto es, el aspecto positivo —según *Grundrisse*— de la subjetividad, distinguiendo los distintos tipos de trabajo presupuestos en el valor de uso y el valor de cambio. La subjetividad, en cuanto trabajo social, ocultada por el modo de producción burgués, es la fuente así como la sustancia del valor

Das Kapital (1867) aborda la cuestión de la subjetividad del trabajador, en los términos que aquí interesan, en el capítulo 1 —la mercancía— y el capítulo 4 —la transformación del dinero en capital—.

La mercancía posee, como se sabe, dos factores: valor de uso y valor de cambio —este último caracterizado como la forma de manifestación (*Erscheinungsform*) necesaria del valor (Marx, 2008b, p. 47; MEW 23, p. 53)—. Detrás del valor de uso está la subjetividad en cuanto trabajajeidad creadora de valores. Mas, en lugar del término “trabajo-no-objetivado” que aparece en *Grundrisse* o del término “trabajo abstracto” que está en *Zur Kritik*, se señala aquí, con mayor énfasis y especificidad que en los textos anteriores, que este trabajo todavía no objetivado, considerado incluso de manera abstracta e indiferenciada, no es sino *fuerza-de-trabajo* (*Arbeitskraft*) (Marx, 2008b, p. 203), o, dicho de otro modo, *capacidad-de-trabajo* (*Arbeitsvermögen*). Por consiguiente, en rigor, la fuerza-de-trabajo, y no el trabajo, es la fuente de valor.¹³

El capítulo 4 desarrolla este concepto de “fuerza de trabajo”. La valorización del valor (*Verwertung des Werts*), que no es sino la esencia del capital, no puede entenderse desde la esfera de la circulación o del intercambio de las mercancías (cfr. Marx, 2008b, p. 199). Para entender el capital, por el contrario, debemos fijarnos en la primera relación entre dinero y mercancía. En esta relación el capital no puede surgir del valor

¹³ Con el uso del término “fuerza de trabajo” (*Arbeitskraft*) o “capacidad de trabajo” (*Arbeitsvermögen*) en lugar del término “trabajo” (*Arbeit*) se quiere cuestionar que, con este último, se abstraen los medios necesarios de subsistencia del trabajador; en cambio, “[q]uien dice capacidad de trabajo [*Arbeitsvermögen*] no se abstrae [*abstrahiert nicht*] de los medios necesarios para la subsistencia de la misma [*von den zu seiner Subsistenz notwendigen Lebensmitteln*]” (Marx, 2008b, p. 211; MEW 23, p. 187).

de la mercancía misma, pues se intercambian equivalentes. Debe surgir, por tanto, del valor de uso de la mercancía. Pero para que ello sea posible es necesario que exista *una mercancía cuyo valor de uso estribe precisamente en la producción de más valor*. ¿Cuál sería, entonces, tal mercancía?

Para extraer valor de consumo de una mercancía, nuestro poseedor de dinero [el capitalista en potencia] tendría que ser tan afortunado como para descubrir dentro de la esfera de la circulación, en el mercado, una mercancía cuyo valor de uso poseyera la peculiar propiedad de ser fuente de valor [*Quelle von Wert*]; cuyo consumo efectivo mismo, pues, fuera objetivación de trabajo, y por tanto creación de valor [*Wertschöpfung*]. Y el poseedor de dinero encuentra en el mercado esa mercancía específica: la capacidad de trabajo [*Arbeitsvermögen*] o fuerza de trabajo [*Arbeitskraft*] (Marx, 2008b, p. 203; MEW 23, p. 181).

Es decir, la fuerza-de-trabajo (*Arbeitskraft*) o la capacidad-de-trabajo (*Arbeitsvermögen*), que consiste en la fuente del valor en el proceso de producción, aparece en el proceso de circulación como una mercancía más que puede ser intercambiada por cierta cantidad de dinero: la subjetividad, como trabajajeidad productora de valores, es también entonces una *mercancía* (*Waren*). Dicho intercambio implica, empero, una permuta desigual en cuanto el valor de uso de la fuerza de trabajo produce mucho más valor que su mero valor de cambio.¹⁴ ¿En qué consiste, entonces, dicha fuerza-de-trabajo? Ella es “el conjunto de las facultades [*Fähigkeiten*] físicas y mentales que existen en la corporeidad [*Leiblichkeit*], en la personalidad viva [*lebendigen Persönlichkeit*] de un ser humano” (Marx, 2008, p. 204; MEW 23, p. 181). Otrora, en *Grundrisse*, la subjetividad remitía a la trabajajeidad en cuanto tal y colocaba a la corporalidad como un aspecto, el negativo, de ésta. Ahora, en *Das Kapital*, esta última, más que un aspecto negativo, es aquella facticidad corpórea en la que residen la posibilidad y la capacidad de trabajar.

Por lo demás, se señalan dos condiciones para que la fuerza de trabajo aparezca como mercancía: a) que el individuo sea propietario

¹⁴ “El proceso de consumo de la fuerza de trabajo es al mismo tiempo el proceso de producción de la mercancía y del plusvalor [*Mehrwert*]” (Marx, 2008b, p. 213; MEW 23, p. 189).

libre de su fuerza de trabajo, y b) que el individuo carezca de mercancías que vender y, por tanto, se vea forzado a vender su fuerza de trabajo como mercancía. Tales condiciones no son naturales, sino históricas; más precisamente, la fuerza de trabajo sólo aparece como mercancía en el modo de producción capitalista (Marx, 2008b, p. 206; MEW 23, p. 183).

Ergo, para Marx la subjetividad según Das Kapital es la capacidad de trabajabilidad social que reside en la corporalidad y que, en el modo de producción capitalista, deviene ella misma mercancía.

En resumen, de los tres textos escogidos —*Grundrisse* (1858), *Zur Kritik der politischen Ökonomie* (1859) y *Das Kapital* (1867)— podemos extraer el siguiente concepto de “subjetividad”. En una primera instancia, la subjetividad remitió de manera especial al trabajo, a la “trabajabilidad”, y presentó dos polos: por un lado, de manera positiva, es la actividad creadora de valores (*wertsetzende Tätigkeit*) en cuanto trabajo no objetivado; por otro lado, de manera negativa, es la corporalidad (*Leiblichkeit*) del trabajador. Ésta, además, no se abstrae de un proceso individual, sino que se inserta en una dinámica inexcusablemente social que, empero, es ocultada e invertida por el modo de producción capitalista. Posteriormente se indicó el momento positivo de la subjetividad: el trabajo, ya sea concreto o abstracto, se erige como fuente y sustancia del valor. Finalmente, luego de especificar el trabajo como fuerza-de-trabajo, la subjetividad se definió como la capacidad de trabajar que reside en la corporalidad. La subjetividad en Marx es, a fin de cuentas, *la actividad de la trabajabilidad social creadora de valor que reside en la facticidad corpórea y que, en el modo de producción capitalista, deviene ella misma mercancía abstraída de su carácter social.*

2. Heidegger y la cuestión de la subjetividad. ¿Es posible una lectura heideggeriana del sujeto en Marx?

La preocupación por una comprensión del fenómeno de la existencia humana se encuentra presente, desde ya, en los primeros cursos de Heidegger.¹⁵ Para entender este fenómeno, él ha elaborado, por ejemplo, una *Urwissenschaft des Lebens* (1999), una *Hermeneutik der Faktizität* (2018), o una *Analytik des Daseins* (1967). En todos estos intentos se trata de pensar al ente humano como aquel ente que se caracteriza, no por tener

¹⁵ Para un estudio sobre los primeros desarrollos de Heidegger puede consultarse Kisiel (1995), Xolocotzi (2004) y Adrián (2010).

propiedades categoriales al modo de una cosa, sino por la ejecución misma del existir. En la obra que condensa todos estos esfuerzos, *Sein und Zeit* (1927) (GA 2), se señala:

El ser mismo con respecto al cual [...] se puede comportar de esta manera o aquella manera y con respecto al cual siempre se comporta de alguna determinada manera [*immer irgendwie verhält*], lo llamamos existencia [*Existenz*]. Y como la determinación esencial [*Wesensbestimmung*] de este ente no puede realizarse mediante la indicación de un contenido quiditativo [*eines sachhaltigen Was*], sino que su esencia consiste, más bien, en que este ente tiene que ser en cada caso suyo [*daß es je sein Sein als seiniges zu sein hat*], se ha escogido para designarlo el término *Dasein* como pura expresión de ser. [...] La cuestión de la existencia ha de ser resuelta tan sólo por medio del existir mismo (Heidegger, 2016, p. 33; GA 2, p. 12).

El ente humano es, así, el ente que se comporta comprensoramente respecto a sus posibilidades concretas, esto es, se caracteriza por la existencia (*Existenz*). Esta existencia es definida, además, por el hecho de que nosotros lo somos en cada caso. Le pertenece, por tanto, “el ser-cada-vez-mío [*Jemeinigkeit*]” (Heidegger, 2016, p. 74; GA 2, p. 53). Para nombrar a este ente, con las determinaciones señaladas, se utiliza el término *Dasein*.

Este ente posee una “estructura fundamental”: el “estar-en-el-mundo” (*In-der-Welt-sein*).¹⁶ El mundo no es un objeto ajeno al cual se

¹⁶ Según *Sein und Zeit*, el “estar-en-el-mundo”, estructura si bien siempre unitaria, posee tres momentos constitutivos, los cuales no son categorías (*Kategorien*) tal como las que tiene una cosa, sino existenciales (*Existenzialen*) del *Dasein* —pues el *Dasein* es, ante todo, el ente que se caracteriza por la existencia (*Existenz*)—: el mundo, el quién del estar en el mundo y el “estar-en” como tal. El mundo remite, desde la perspectiva del *Dasein*, a la significatividad (*Bedeutsamkeit*) como totalidad de remisiones que posibilita que comparezcan los útiles (*Zeuge*) de la ocupación pragmática. El quién del estar no remite a una existencia sesgadamente aislada, sino a un co-estar (*Mitsein*) y una co-existencia (*Mitdasein*) en la que, sin embargo, no se trata de este o aquel *Dasein*, sino del impersonal “uno” (*das Man*). El “estar-en” remite a la aperturidad (*Erschlossenheit*) del *Dasein* en el sentido de que él está abierto originariamente

vincula uno ocasionalmente, sino un *a priori* desde el cual se hace posible toda relación con algo así como un objeto. Existir es, desde ya, existir en un mundo estando absorbido por él en el trato de la cotidianidad (*Alltäglichkeit*) con los entes. Al respecto, la teorización de un sujeto carente de mundo, aislado respecto a otros entes humanos, no sería sino una posibilidad fundada en tal estructura:

al mundo en las formas constitutivas de la disposición afectiva (*Befindlichkeit*), el comprender (*Verstehen*) y el discurso (*Rede*). En la disposición cotidiana de estos tres momentos de la aperturidad se aprecia, no obstante, la caída (*Verfallen*) del *Dasein* en cuanto estar absorbido en la habladuría, la curiosidad y la ambigüedad del uno. El análisis de la disposición afectiva de la angustia del *Dasein*, que no es sino angustia del mismo estar en el mundo en cuanto facticidad de la condición de arrojado (*Geworfenheit*) —la entrega a sí mismo en medio de un determinado mundo—, permite apreciar el ser de este ente: el cuidado (*Sorge*), entendido como anticiparse-a-sí anterior a todo comportamiento y situación. Asimismo, el análisis del fenómeno existencial de la muerte, como la posibilidad más propia, irrespectiva e insuperable del *Dasein*, abre la posibilidad de un modo propio de estar vuelto hacia ella: un adelantarse (*Vorlaufen*) hasta tal posibilidad. ¿Cómo el *Dasein* da testimonio de un modo propio de la existencia allende el uno? Dicho testimonio se atestigua en la llamada de la conciencia (*Gewissen*) del *Dasein*, que estriba en enfrentarlo a sí mismo en cuanto originario ser-culpable (*Schuldigsein*), es decir, en cuanto fundamento negativo de su existencia y de su condición de arrojado. Al respecto, la resolución (*Entschlossenheit*) es el modo de la aperturidad por medio del cual el *Dasein* se proyecta, de manera callada y dispuesta a la angustia, hacia su ser culpable en cuanto modo propio de ser sí mismo. Y, en cuanto el cuidado es el ser del *Dasein*, la resolución es así el modo propio del cuidado. Ahora, ella comprende el ser-culpable del *Dasein* sólo en la medida en que está vuelta hacia el poder-ser más propio del mismo, es decir, hacia la muerte. Por tanto, sólo es propiamente cuando es una resolución precursora (*vorlaufende Entschlossenheit*) que se adelanta hasta la muerte como posibilidad. No obstante, si bien el cuidado es el ser del *Dasein* —cuyo modo propio es la resolución—, ¿qué es lo que lo hace posible? Respuesta: la temporeidad (*Zeitlichkeit*) en cuanto haber-sido que emerge del futuro. La temporeidad hace posible la unidad del *Dasein* en cuanto existencia, facticidad y caída. A partir de ésta se repite el análisis de los momentos señalados del “estar-en-el-mundo” como modos de temporización, se precisa la historicidad aconteciente (*Geschichtlichkeit*) del *Dasein* y se distingue entre el tiempo originario del *Dasein* y el tiempo vulgar de los relojes. Es, a fin de cuentas, a partir de esta analítica tempórea-existencial del *Dasein* (*die existenzial-zeitliche Analytik des Daseins*) que se plantea, *mas nunca se ejecuta*, la pregunta por el sentido del ser en general (*Sein überhaupt*).

El problema no estriba en demostrar que “exista” y cómo “exista” un “mundo exterior”, sino en mostrar por qué [se] [...] sepulta el “mundo exterior” en la nada para hacerlo luego resucitar mediante demostraciones [...]. Una vez desintegrado el fenómeno originario del estar-en-el-mundo, se realiza, sobre la base de lo que aún queda en pie, es decir, del sujeto aislado, su ensamblaje con el “mundo” (Heidegger, 2016, p. 223; GA 2, p. 206).

En *Die Grundbegriffe der Metaphysik* (1929-1930) (GA 29/30) se señala, además, que —a diferencia del animal, que es pobre de mundo (*weltarm*), y de la cosa material, que es sin mundo (*weltlos*) (Heidegger, 2007; GA 29/30)— el *Dasein* es configurador, formador de mundo (*weltbildend*). Se trata siempre, ya sea por una vía propiamente analítica o externamente comparativa, de aprehender el fenómeno del mundo como inherente al *Dasein*.

En la medida que este ente posee un modo de ser distinto de las cosas, no es posible asignarle los conceptos que surgen de la interpretación del ser de aquéllas. ¿Cuál es la interpretación de ser de los entes que “sólo” están ahí (*Vorhandenheit*)? Respuesta: “la determinación del sentido de ser como *παρουσία* o como *ουσία* con la significación ontológico-temporaria de ‘presencia’ [*Anwesenheit*]” (Heidegger, 1997, p. 48; GA 2, p. 25). La *ουσία*, interpretada como presencia constante, es el nombre del ser que se origina en la filosofía antigua y que desde entonces determina “el aparato conceptual de la filosofía” (Heidegger, 2016, p. 42/GA 2, pp. 21-22).

Ahora bien, si para Heidegger el *Dasein* no es una objetividad, tampoco es, en rigor, una subjetividad: “éste no es sustancia ni sujeto” (Heidegger, 2016, p. 320; GA 2, p. 303). Ya se vio que este ente se caracteriza por estar-en-el-mundo, por abrir un mundo, por conformarlo. La subjetividad, en cambio, mienta una caracterización del ente humano como carente de mundo al cual se le debería añadir posteriormente, y mediante una teórica demostración, aquél. Sin embargo, la carencia de “estar-en-el-mundo” y las consiguientes determinaciones existenciales del ente humano no bastan para recusar el concepto de subjetividad. Ella implica, incluso, el concepto de “ser” de las cosas: la *ουσία*. En efecto, el término “sujeto”, construido a partir del griego *ὑπο-κείμενον* (literalmente, “lo que yace debajo”, lo “sub-yacente”), conserva dicha

interpretación del ser, pues “Toda idea de ‘sujeto’ [...] comporta *ontológicamente* la posición del *subjectum* (ὑποκείμενον)” (Heidegger, 2016, p. 67; GA 2, p. 46). El sujeto, e incluso el yo y el sí mismo, “han sido concebidos desde siempre ‘en la ontología’ de este ente como el fundamento sustentador (sustancia o sujeto)” (Heidegger, 2016, p. 333; GA 2, p. 317).

En *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (1927) (GA 24) se ahonda en la pregnancia del concepto de “sujeto” para la filosofía moderna:

Esta orientación [de los problemas filosóficos hacia el sujeto] [...] es la que determinó la tradición filosófica desde Descartes [...]. El motivo de esta orientación primaria hacia el sujeto en la filosofía moderna es la opinión de que el ente que somos nosotros mismos es lo primero que se da al cognoscente y lo único cierto que se le da; que el sujeto es accesible de forma inmediata y absolutamente cierta, que es más cognoscible que todos los objetos [...]. En esta forma, esta opinión es insostenible [...] [;] Descartes, en quién se realizó el giro hacia el sujeto, que ya había sido preparado de diferentes maneras, no sólo no se planteó la cuestión del ser del sujeto, sino que incluso interpretó el ser del sujeto tomando como hilo conductor el concepto de ser, junto con las categorías que le pertenecen, que fue desarrollada por la filosofía antigua y medieval (Heidegger, 2000d, pp. 160-161; GA 24, pp. 174-175).

De este modo, la posición metafísica fundamental de Descartes en torno a la subjetividad inaugura, para decirlo en otros términos, la época *metafísica* moderna.¹⁷ Pero, más allá de una carencia de mundo o de un carácter sustancial, el sujeto se caracteriza en la modernidad, ante todo, por ser la centralidad y el fundamento (*Grund*) de la totalidad del ente:

¹⁷ Después del giro o la torna (*Khere*) de su pensamiento, Heidegger realizará una historia del ser (*Seinsgeschichte*) en la que la metafísica constituye aquel destino histórico que se caracteriza por el olvido del ser (*Seinsvergessenheit*). Sobre el sentido de la metafísica en la obra de Heidegger, cfr. Pöggeler (1962), Constante (2004) y Stegmaier (2005).

Naturalmente, debemos entender esta palabra, *subjectum*, como una traducción del griego *ὑποκείμενον*. Dicha palabra designa a lo que yace entre nosotros y que, como fundamento, reúne todo sobre sí [...]. Pero si el hombre [en la época moderna] se convierte en el primer y auténtico *subjectum*, esto significa que se convierte en aquel ente sobre el que se fundamenta todo ente en lo tocante a su modo de ser y su verdad (Heidegger, 2010, pp. 72-73; GA 5, p. 81).

A partir de tal primacía subjetiva, los entes no humanos son, indefectiblemente, objetos (*ob-jectum*, esto es, puestos delante, a disposición, del sujeto), así como el conocimiento de éstos se realiza como representación de ellos: “Lo ente se determina por vez primera como objetividad de la representación [*Gegenständlichkeit des Vorstellens*] y la verdad como certeza [*Gewissheit*] de la misma en la metafísica de Descartes” (Heidegger, 2010, p. 72; GA 5, p. 80).

Desde la perspectiva moderna del sujeto fundante, ¿cómo entiende la metafísica el concepto de “valor” (*Wert*)? Este término se encuentra, desde ya, relacionado con el concepto de “objeto” y, en virtud de ello, con el concepto de “sujeto” que lo funda:

Únicamente donde lo ente se ha convertido en objeto del representar se puede decir de algún modo que lo ente pierde su ser. Esta pérdida se percibe de una manera tan poco clara y vaga que rápidamente se ve colmada de nuevo y de tal modo que al objeto y a lo ente interpretado como tal se les asigna un valor [*Wert*] [...]. El valor es justamente el impotente y deshilachado disfraz de una objetividad de lo ente que ha perdido toda relevancia y trasfondo (Heidegger, 2010, pp. 82-83; GA 5, p. 94).

La metafísica moderna, por tanto, además de determinar al ente humano como subjetividad, puede también interpretar al ser como valor (*Wert*). Ello es así porque, ya que el sujeto es el fundamento de la totalidad de lo ente, él puede imponerse como el ente que pone valores y juzga, desde su centralidad, a algo como valioso o no. Nietzsche, al respecto, representaría la culminación de esta metafísica, de la metafísica. La puesta en cuestión del concepto de “valor” se encuentra,

por lo demás, también presente en *Sein und Zeit*: “la ontología de *lo que está ahí* [*Ontologie des Vorhandenen*], la que también sustenta la idea del “valor” [*idee des »Wertes«*]” (Heidegger, 2016, p. 302; GA 2, p. 286). Platón, como inaugurador de la metafísica que piensa el ente y olvida el ser (cfr. Heidegger, GA 9), está, en este punto, enteramente relacionado a la determinación del ser como valor a partir del término *ἰδέα* (cfr. Heidegger, 2013a, pp. 700-703; GA 6.2, pp. 226-230): “Sólo mediante la metafísica de la subjetividad se pone en libertad y entra entonces en juego sin trabas el rasgo esencial de la *ἰδέα* —ser lo que posibilita y condiciona— [esto es, como valor (*Wert*)] que en un principio estaba aún oculto y retenido” (Heidegger, 2013a, p. 703; GA 6.2, p. 230).

En suma, a partir de esta breve revisión se obtiene que, para Heidegger, el concepto de “subjetividad” es derivado de la metafísica moderna y se caracteriza, ante todo, por ser el fundamento de los entes, interpretar a éstos como objetos y determinar, con ello, al ser como valor. Se precisa reconstruir ahora una lectura confrontativa en tales términos de la subjetividad en Marx.

Para el filósofo decimonónico, el ente humano es concebido como *la actividad de la trabajabilidad social creadora de valor que reside en la corporalidad*. La subjetividad, así entendida, es la fuente (*Quelle*), la sustancia (*Substanz*) y la posibilidad (*Möglichkeit*) del valor. Es decir, el valor de toda mercancía, de todo ente económico, se fundamenta en la subjetividad humana.¹⁸ Por un lado tenemos la caracterización de la

¹⁸ Otro concepto de la metafísica moderna que tener en cuenta según Heidegger, aunque en cierto modo derivado del de “subjetividad”, es el de “representación” (*Vorstellung*). El filósofo de la Selva Negra señala que la objetividad moderna es siempre objetividad de la representación (*Gegenständlichkeit des Vorstellens*) del sujeto. La representación no implica únicamente una mera relación teórico-representativa, sino que es, fundamentalmente, un situar algo delante de sí mismo y un asegurar (*Sicherstellen*) el ente en forma de cálculo (*Berechnen*) (cfr. Heidegger, 2010, p. 87; GA 5, p. 100), lo cual caracteriza, por lo demás, al pensar técnico y científico de la época moderna (cfr. Heidegger, GA 7). Asimismo, entre el cálculo y la determinación del ser como valor (*Wert*) existe una relación: “El valor es la traducción de la esencialidad de la esencia (es decir, de la entidad) en algo calculable y por consiguiente estimable de acuerdo con el número y la dimensión espacial” (Heidegger, 2013a, p. 539). El filósofo revolucionario, por su parte, define su método en los siguientes términos: “En el primer camino, la representación plena [*volle Vorstellung*] es volatilizada en una determinación abstracta; en el segundo, las determinaciones abstractas conducen

subjetividad como fundamento del ente; por otro lado, la caracterización del ser como valor. Por consiguiente, de manera inmediata, una perspectiva heideggeriana resultaría pertinente para tematizar el concepto de “subjetividad” de Marx, el cual sería subsumido dentro de la “metafísica moderna”. Esta lectura heideggeriana se enunciaría del siguiente modo: *el concepto de subjetividad en Marx remite a la figura de la metafísica moderna en cuanto propone al sujeto como fundamento del ente y comprende al ser como valor.*

Empero, una revisión más exhaustiva del concepto de sujeto en Marx, atenta a las otras notas ofrecidas por él, permitiría poner en entredicho esta rápida lectura heideggeriana.

Primero, a diferencia del concepto de “subjetividad” que opone el sujeto al mundo y el sujeto a los demás sujetos (en efecto, el sujeto no es un *Dasein* que existe fácticamente en cuanto *Mit-Dasein*), en Marx la subjetividad de la trabajabilidad no refiere a un individuo aislado, sino al *trabajo social*: “Individuos [*Individuen*] que producen en sociedad [*Gesellschaft*], o sea la producción de los individuos socialmente determinada [*gesellschaftlich bestimmte Produktion der Individuen*]: este es naturalmente el punto de partida” (Marx, 2007, p. 3; MEW 42, p. 33). El ocultamiento del carácter social de los individuos trabajadores y, más aún, la cosificación de esta relación no son otra cosa que una consecuencia operada por el modo de producción capitalista: “algo que caracteriza al trabajo que crea valor de cambio [en el modo de producción capitalista] es que la relación social de las personas [*gesellschaftliche Beziehung der Personen*] se presenta, por así decirlo, invertida [*verkehrt*], vale decir como una relación social de las cosas [*gesellschaftliches Verhältnis der Sachen*]” (Marx, 2008a, p. 17; MEW 13, p. 21). Esta negación del carácter social se aprecia también en el llamado “fetichismo de la mercancía”. Cuando en el modo de producción capitalista los productos de trabajo se convierten en mercancías, la forma de ésta:

[R]efleja ante los hombres el carácter social [*gesellschaftlichen Charaktere*] de su propio trabajo [*eignen Arbeit*] como caracteres objetivos inherentes a

a la reproducción de lo concreto por el camino del pensamiento [...]. El método que consiste en elevarse de lo abstracto a lo concreto es para el pensamiento sólo la manera de apropiarse lo concreto, de reproducirlo [*reproduzieren*] como concreto espiritual” (Marx, 2007, pp. 21-22; MEW 42, p. 35).

los productos del trabajo [*gegenständliche Charaktere der Arbeitsprodukte selbst*], como propiedades sociales naturales de dichas cosas [*gesellschaftliche Natureigenschaften dieser Dinge*], y, por ende, en que también refleja la relación social que media entre los productores y el trabajo global, como una relación social entre los objetos [*gesellschaftliches Verhältnis von Gegenständen*], existente al margen de los productores (Marx, 2008b, p. 88; MEW 23, p. 86).

Segundo, para Marx la subjetividad humana —en cuanto trabajabilidad— no es un concepto propuesto, sino que él está presente únicamente como consecuencia de la crítica al modo de producción específicamente capitalista. Dicho de otro modo, *Marx no argumenta a favor de la subjetividad*, en los rasgos esenciales que la definen, como una condición natural, trascendental o esencial de lo humano. Él, a diferencia de la “metafísica moderna”, *cuestiona y devela el carácter contingente de la subjetividad*.¹⁹ En efecto, sólo en el modo de producción capitalista los seres humanos y, más precisamente, aquéllos que carecen de los medios de producción, los proletarios, aparecen como una *trabajabilidad capaz de crear valor que reside en una corporalidad mísera que deviene a su vez mercancía*. De ahí que, por ejemplo, Postone haya señalado que “Para Marx, el trabajo no constituye el punto de vista desde el cual criticar el capitalismo: el trabajo es en sí mismo el objeto de la crítica” (citado en Jappe, 2012, p. 105). Sólo en el modo de producción específicamente capitalista el trabajo, la trabajabilidad como subjetividad, se erige como fundamento del valor, pues “No es ‘natural’ al trabajo el producir valor, sólo el trabajo abstracto puede hacerlo, y éste, en la medida que es una ‘abstracción real’ y no una simple generalización, sólo existe en el capitalismo” (Jappe, 2012, p. 109). La subjetividad humana, por tanto, no es un concepto del cual Marx haga una apología metafísica, sino una producción histórica de la cual hace una crítica filosófica. Exponer críticamente un concepto no es lo mismo que proponerlo programáticamente. Si Heidegger pone

¹⁹ Podríamos citar aquí a Meillassoux: “La crítica de las ideologías, que en el fondo siempre consiste en demostrar que una situación social presentada como inevitable es en verdad contingente, va unida esencialmente a la crítica de la metafísica entendida como producción ilusoria de entidades necesarias” (2015, pp. 61-62).

en entredicho la subjetividad desde la perspectiva de la historia del ser —que termina siendo, a fin de cuentas y ominosamente, la historia del pueblo alemán (cfr. Trawny, 2014 y 2017; Faye; 2018)—, Marx lo cuestiona desde una perspectiva crítica y concreta que va *más allá de la mera facticidad* (burguesa) cotidiana.

Por tanto, una perspectiva heideggeriana para leer el concepto de “subjetividad” en Marx no resulta pertinente, pues soslaya, y, más aún, *niega elementos fundamentales* del *corpus* marxiano. Con ello, por lo demás, se agrieta el mismo esquema heideggeriano que propone una *continuidad histórica* en la historia de la filosofía eurocéntrica-occidental: en medio de la continuidad de la metafísica que deviene filosofía del sujeto y de su domino técnico, Marx —aunque, por supuesto, sin excluir a otros posibles autores— rompe tal *continuum* y, por lo menos, llevaría a reconsiderar las estaciones fundamentales de la historia metafísica heideggeriana con sus respectivas terminaciones, culminaciones, superaciones. ¿Cómo pensar la crítica del concepto de “subjetividad” como fundamento del valor (de las mercancías) en la “metafísica moderna”? ¿Cómo meditar sobre la crítica a la cosificación de las relaciones humanas, del ente humano, e, incluso, la crítica a la nivelación del tiempo de trabajo²⁰ presentes en Marx sin subsumirlo simplistamente en el mismo saco de la metafísica? ¿Y si antes de la culminación de la metafísica realizada por Nietzsche hubo un filósofo que, criticando un modo de producción específico, “superó” o, por lo menos, puso en entredicho algunos conceptos metafísicos al considerarlos como dependientes de un modo de producción específicos?

²⁰ Marx, en *Das Kapital*, cuestiona el trabajo abstracto y la homogenización que de éste se realiza en el modo de producción capitalista: “La cantidad de trabajo misma se mide por su duración, y el tiempo de trabajo, a su vez, reconoce su patrón de medida en determinadas fracciones temporales, tales como hora, día, etcétera” (Marx, 2008b, p. 48); “El mismo trabajo, pues, por más que cambie la fuerza productiva, rinde siempre *la misma magnitud de valor en los mismos espacios de tiempo*” (Marx, 2008b, p. 57). Heidegger, por su parte, en *Sein und Zeit* cuestiona la nivelación (*Nivellierung*) del tiempo originario del *Dasein* humano que se realiza en el tiempo de los relojes, esto es, en la interpretación vulgar del tiempo: “La tesis fundamental de la interpretación vulgar del tiempo, según la cual el tiempo es ‘infinito’, manifiesta del modo más elocuente la nivelación y el encubrimiento del tiempo del mundo implícitos en esa interpretación y, por ende, *la nivelación y el encubrimiento de la temporeidad en general*” (Heidegger, 2016, p. 436; GA 2, p. 424. El subrayado es mío).

Empero, para no salir de nuestra pregunta de investigación, si la conceptualidad heideggeriana no resulta pertinente para leer el sujeto en Marx, ¿el *corpus* teórico de Foucault es, por el contrario, adecuado para leerlo? Veamos.

3. Foucault y la cuestión de la subjetivación: ¿es posible una lectura foucaultiana del sujeto en Marx?

El tema del sujeto en la obra de Michel Foucault no ha sido sino central. En una de sus últimas intervenciones, en 1982, el pensador francés afirmaba: “Ce n’est donc pas le pouvoir, mais le sujet, qui constitue le thème général de mes recherches” (Foucault, 1994d, p. 223).²¹ Este concepto, si bien presente ya desde sus primeros textos, emerge con mayor explicitud y vigor conceptual en la última etapa de su producción discursiva, como bien lo han señalado Deleuze (1986 y 2015) y Gros (1996). El término preferido por el filósofo francés es el de “subjetivación” (*subjectivation*) en el sentido de un *proceso de constitución y transformación de los sujetos*: “la manière dont un être humain se transforme en sujet” (Foucault, 1994d, p. 223).²² Al enfatizarlo, en contraste con el tradicional de “subjetividad”, Foucault sugiere el carácter procesual e histórico de aquel: el sujeto no es una identidad sustancial dada *a priori*, sino un devenir que se construye y modifica. Empero, ¿cómo se realiza esta construcción y modificación? Respuesta: en un plexo de relaciones materiales de saber y poder (cfr. Foucault, 2015a, p. 99; 2001, p. 8; 1968, p. 375; 2013, p. 221). Por consiguiente, preguntar por la subjetivación implica también indagar acerca de los saberes y los poderes que la atraviesan.

En *Histoire de la folie* (1961) resulta relevante señalar que sobre la locura se ejercen no sólo distintas teorizaciones, sino también distintos vínculos de poder, los cuales redundan en una especie de “subjetivación de la exclusión”: la *stultifera navis*, las prácticas de encierro y el tratamiento psicoanalítico y psiquiátrico constituyen a sus sujetos referentes por medio de confinamientos y exclusiones (Foucault, 2015a). En *Naissance de la clinique* (1964), a propósito de la mutación del saber médico en ciencia clínica, se estudia una suerte de “subjetivación objetivadora del

²¹ “Por consiguiente, no es el poder sino el sujeto, el que constituye el tema general de mis investigaciones”.

²² “[E]l modo en el cual un ser humano se transforma en sujeto”.

saber médico”: “La mirada [del saber científico] no es ya reductora, sino fundadora del individuo en su calidad irreductible” (Foucault, 2001, p. 8). El carácter histórico, procesual, de la subjetividad se ve refrendado en uno de los textos más célebres del filósofo francés: *Les mots et les choses* (1966). En efecto, este libro estudia cómo distintos discursos pertenecen a diversas condiciones históricas de posibilidad del saber, llamadas *epistemes*. A este respecto, la *episteme* moderna del siglo XIX se caracteriza, ante todo, por referir al hombre como objeto/sujeto del saber, por remitir “a una antropología como discurso sobre la finitud natural del hombre” (Foucault, 1968, p. 252). Se trata, por tanto, en este texto de una “subjetivación antropológica moderna de la finitud”. En esta *episteme* es natural, por consiguiente, que el trabajo, ya incluso en Ricardo, se conciba como “la fuente de todo valor” (Foucault, 1968, p. 249). En tal sentido, Marx es interpretado como apresado en esta *episteme* planteando un vínculo entre la historicidad de la economía, la finitud de la existencia y el fin de la historia (Foucault, 1968, p. 257), el cual se resuelve en una escatología positivista que propondría una verdad objetiva del orden por venir (Foucault, 1968, p. 311). No obstante, como se ha visto, Marx no propone al sujeto como fuente de valor, sino que *critica* dicha posición como parte de su crítica al modo de producción capitalista que precisamente hace posible ello.²³

²³ En una entrevista de 1971 reconoció Foucault, a propósito de *Les mots et les choses*, que se refería, antes que a Marx, a una interpretación de su pensamiento declinado bajo el término “marxismo”: “À ce sujet, je dois faire une autocritique. Quand j’ai parlé de marxisme dans *Les Mots et les Choses*, je n’ai pas précisé suffisamment ce que je voulais dire [...]. J’aurais dû aussi préciser — et je reconnais que j’ai échoué sur ce point — qu’il s’agissait de l’espèce de marxisme qui se trouve chez un certain nombre de commentateurs de Marx, comme Engels. Et qui, d’ailleurs, n’est pas non plus absent chez Marx. Je veux me référer à une espèce de philosophie marxiste qui est, à mon sens, un accompagnement idéologique des analyses historiques et sociales de Marx, ainsi que de sa pratique révolutionnaire, et qui ne constitue pas le centre du marxisme, compris comme l’analyse de la société capitaliste et le schéma d’une action révolutionnaire dans cette société. Si celui-ci est le noyau du marxisme, alors je n’ai pas parlé du marxisme, mais d’une espèce d’humanisme marxiste : un accompagnement idéologique, une musique de fond philosophique” [A este respecto, debo hacer una autocritica. Cuando hablé de marxismo en *Las palabras y las cosas*, no precisé suficientemente lo que quería decir [...]. Hubiera debido también precisar — y reconozco que fallé en este punto— que se trataba de la especie de marxismo

Textos como *L'archéologie du savoir* (de 1969) o *L'ordre du discours* (de 1971) desplazarían aún más, *de facto*, este privilegio del sujeto antropológico moderno en cuanto mero efecto discursivo que, declinado por ejemplo bajo la figura de autor, impediría captar la singularidad de los acontecimientos del discurso.

La société punitive. Cours au Collège de France (1972-1973) muestra una especie de “subjetivación punitiva” en la que las relaciones entre saber, poder y producción del sujeto son inseparables: “Ce discours est indissociable d’une certaine situation de pouvoir et d’un certain engrenage des individus dans les appareils de production, de transmission de savoir” (Foucault, 2013, p. 221).²⁴ *Surveiller et punir* (1974-1975) ahonda en este tipo de subjetivación, aunque bajo el cariz de una “subjetivación disciplinaria”, donde el poder no se tematiza como una sustancia o propiedad, sino como red de relaciones estratégicas.²⁵ El sujeto, en esta caracterización del poder, no es un dato inicial, sino un efecto de “esas implicaciones fundamentales del poder-saber y de sus transformaciones históricas” (Foucault, 1975, p. 32; 1976, p. 34).

Las primeras tematizaciones de la biopolítica (*biopolitique*), contenidas en “*Il faut défendre la société*”. *Cours au Collège de France (1975-1976)* y *La volonté de savoir* (1976) permiten entrever el estudio de una suerte de “subjetivación biopolítica”. En efecto, la biopolítica es entendida como “lo que hace entrar a la vida y sus mecanismos en el dominio de los cálculos explícitos y convierte al poder-saber en un agente de transformación de la vida humana” (Foucault, 2007a, p. 173). Con *Securité, territoire, population* se entra, no obstante, a una

que se encuentra en un cierto número de comentaristas de Marx, como Engels. Y que, por lo demás, no está tampoco ausente en Marx. Quiero referirme a una especie de filosofía marxista que es, en mi opinión, un acompañamiento ideológico de los análisis sociales e históricos de Marx, así como de su práctica revolucionaria, y que no constituye el centro del marxismo, comprendido como el análisis de la sociedad capitalista y el esquema de una acción revolucionaria en esta sociedad. Si esto es el núcleo del marxismo, entonces no he hablado del marxismo, sino de una especie de humanismo marxista: un acompañamiento ideológico, una música de fondo filosófica] (Foucault, 1994b, p. 170).

²⁴ “Este discurso es indisoluble de una cierta situación de poder y de un cierto engranaje de los individuos en los aparatos de producción, de transmisión del saber”.

²⁵ Para un análisis crítico de esta concepción del poder y de la política, cfr. Lecourt (1993) y Walzer (1986).

profundización del concepto de “poder”. Ya no sólo se trata de relaciones que atraviesan discursos y sujetos, sino que tiene que ver, ante todo, con la cuestión del gobierno en el sentido de la *conducción de las conductas de los sujetos constituidos*. Esta concepción del poder recibirá el nombre de gubernamentalidad (*gouvernementalité*). Así, una historia de la cuestión del gobierno está relacionada esencialmente con “la historia de los procedimientos de individualización [...]. Digamos además que es la historia del sujeto” (Foucault, 2006, p. 219). No obstante, la producción del sujeto dista de ser una producción pasiva: los individuos, lejos de esperar neutralmente a ser constituidos como sujetos y conducidos en sus conductas por los poderes del momento y por los saberes asociados a éstos, tienen la posibilidad fundamental contravenirlas, de establecer un conflicto con ellas, es decir, de desarrollarse como *contraconductas* (cfr. Foucault, 2006, p. 238). En esta misma línea puede comprenderse el sentido de la “crítica” ofrecida por Foucault: el arte de no ser tan gobernado (Foucault, 2015b). La crítica, la “*contraducta*” (*la contre-conduite*), es posible porque el poder, entendido como *conducción de las conductas*, como la estructuración de un campo posible de acciones para el sujeto, presupone previamente a los individuos como libres: “Le pouvoir ne s’exerce que sur des « sujets libres », et en tant qu’ils sont « libres » — entendons par là des sujets individuels ou collectifs qui ont devant eux un champ de possibilité où plusieurs conduites, plusieurs réactions et divers modes de comportement peuvent prendre place” (Foucault, 1994d: 237).²⁶

Los últimos cinco cursos del Collège de France realizan un viraje hacia la Antigüedad grecolatina a fin de estudiar las relaciones entre sujeto, poder y saber, teniendo en cuenta, por supuesto, la concepción del sujeto como *proceso* (subjetivación) y la del poder como *conducción de conductas* (gubernamentalidad). Recala así en un estudio de la

²⁶ “El poder sólo se ejerce sobre los ‘sujetos libres’ y en cuanto que son ‘libres’: entendamos por ello unos sujetos individuales o colectivos que tienen delante de sí un campo de posibilidad donde varias conductas, varias reacciones y diversos modos de comportamiento pueden tener lugar”. Sobre la relación entre crítica y libertad, que interseca tanto la ética como la política, y que remite en el fondo al poder y a la verdad en Foucault, cfr. Sabot (2020). Asimismo, sobre la interpretación de los conceptos foucaultianos de “veridicción” y “subjetivación” en una orientación crítica “est-ético-política”, cfr. Ayala-Colqui (2020a).

“subjetivación de la *parresía*” en el mundo antiguo (Foucault, 2002, 2009, 2010). Asimismo, el saber, por su parte, es entendido en estos últimos cursos como veridicción (*véridiction*): un régimen de verdad y falsedad que se enlaza con relaciones de poder y que, en virtud de ello, no carece de consecuencias subjetivas (Foucault, 2014a, pp. 65 y ss.; 2014b, pp. 14 y ss.; 2009, pp. 20-21 y 302; 2001, p. 83): “no me limitaré a decir que el ejercicio del poder supone en quienes [gobiernan] algo así como un conocimiento, un conocimiento útil y utilizable. Diré que el ejercicio del poder se acompaña en forma bastante constante de una manifestación de verdad” (Foucault, 2012, p. 8; 2014a, p. 24). Por lo demás, estos regímenes, estos juegos de lo verdadero y lo falso presentan cuatro características: se añaden a la realidad (no se deducen de ella); tienen un “costo” económico y político; son plurales, multívocos, es decir, no existe un modelo único de verdad y falsedad; y, en todos los casos, son efectivos, tienen efectos en la realidad de los sujetos (Foucault, 2014b, pp. 240-241). De cara a éstos se puede afirmar: “les subjectivités comme expériences de soi et des autres se constituent à travers les obligations de vérité” (Foucault, 2014b, p. 15).²⁷

Pues bien, según lo dicho, para Foucault el sujeto, en cuanto subjetivación, es *un proceso de constitución y formación a partir de un vínculo conflictivo con poderes (gubernamentalidades) y saberes (veridicciones) de un espacio histórico determinado*. A partir de este concepto se interpreta ahora el concepto de “subjetividad” en Marx.

Para el filósofo de Tréveris, la subjetividad es —recordémoslo una vez más— *la actividad de la trabajabilidad social creadora de valor que reside en la corporalidad tal como acontece en el modo de producción capitalista*. Foucault, al respecto, ha cuestionado la esencia del hombre, de la subjetividad como trabajo:

Quelqu’un a dit : l’essence concrète de l’homme est le travail. À vrai dire, cette thèse a été énoncée par plusieurs personnes. Nous la trouvons [...] chez Marx, le Marx d’une certaine période, comme dirait Althusser [...]. Ce que j’aimerais montrer c’est qu’en fait le travail n’est absolument pas l’essence concrète de l’homme ou l’existence de l’homme dans sa forme concrète. Pour

²⁷ “[L]as subjetividades como experiencia de uno mismo y de otros se constituyen a través de las obligaciones de la verdad”.

que les hommes soient effectivement placés dans le travail, liés au travail, il faut une opération ou une série d'opérations complexes (Foucault, 1994b, p. 621).²⁸

Foucault (1994b, p. 622) no sólo recusa la esencia del ser humano, de la subjetividad humana, puesta en el trabajo, sino también el hecho de que el trabajo, en sí mismo y abstractamente, produzca plusvalor. Él asume que las relaciones de poder capilares y relacionales —no subsumibles en el Estado o en una clase social— representan tanto la condición de posibilidad del plusvalor como el vínculo del hombre con el trabajo: “La liaison de l’homme au travail est synthétique, politique ; c’est une liaison opérée par le pouvoir” (Foucault, 1994b, p. 622);²⁹ o, dicho de otro modo, “Si l’homme travaille, si le corps humain est une force productive, c’est parce que l’homme est obligé de travailler. Et il y est obligé, parce qu’il est investi par des forces politiques, parce qu’il est pris dans des mécanismes de pouvoir” (Foucault, 1994c, p. 470).³⁰ Asimismo, estas relaciones de poder son las que generan una serie de saberes que se multiplican en distintas instituciones. Por tanto, el capitalismo no depende de una pretendida esencia concreta del hombre, sino de relaciones de poder históricamente contingentes, las cuales son instrumentalizadas para obtener valor. ¿Es ésta la refutación o, por lo menos, una oposición al pensamiento de Marx sobre la subjetividad, o, por el contrario, es una especie de eco paralelo, es decir, una posición afín que devela la historicidad del capitalismo, aunque inclinándose, por su supuesto, en la cuestión del poder y el saber más que en la economía?

²⁸ “Alguien dijo: la esencia concreta del hombre es el trabajo. A decir verdad, esta tesis ha sido enunciada por varias personas. La encontramos [...] en Marx, el Marx de un cierto período, como diría Althusser [...] Lo que me gustaría mostrar es que, en realidad, el trabajo no es, en absoluto, la esencia concreta del hombre o la existencia del hombre en su forma concreta. Para que los hombres sean efectivamente colocados en el trabajo, ligados al trabajo, es necesaria una operación o una serie de operaciones complejas”.

²⁹ “El vínculo del hombre con el trabajo es sintético, político; es una ligazón operada por el poder”.

³⁰ “Si el hombre trabaja, si el cuerpo humano es una fuerza productiva, es porque el hombre está obligado de trabajar. Y está obligado, porque es investido por unas fuerzas políticas, porque es apresado en unos mecanismos de poder”.

Tanto Foucault como Marx —y, naturalmente, no el marxismo al cual el filósofo francés hace referencia,³¹ marxismo tradicional que, en el fondo, es el más profundo enemigo de Marx: más daño hace el marxismo que el anti-marxismo a Marx, podríamos decir— cuestionan la naturalización de la esencia del sujeto como trabajo. En efecto, sólo en un modo de producción económico determinado (en términos de Marx) o sólo en unas relaciones de poder-saber determinadas (en términos de Foucault) aparece la “trabajeidad” como pretendida esencia del sujeto. Más allá de ellos, el trabajo pierde su relevancia. En ambos aparece el sujeto no como una sustancia, sino como un proceso que se constituye históricamente. No obstante, desde una perspectiva foucaultiana, Marx, si no estaría eludiendo, por lo menos sí estaría desatendiendo a las relaciones de poder (gubernamentalidad) y saber (veridicción) comprometidas en todo proceso de subjetivación. Por consiguiente, de una manera inicial, la lectura foucaultiana de la subjetivación rezaría así: *el concepto de subjetividad en Marx remite a la cuestión de la subjetivación capitalista; sin embargo, no atiende a las relaciones de poder y saber concernidas en tal subjetivación*. La subjetivación de Marx sería, entonces, una especie de subjetivación incompleta, que eclipsaría las relaciones de poder/saber.

No obstante, a fin de precisar la pertinencia de esta lectura foucaultiana, convendría recordar algunos elementos adicionales del *corpus* marxiano y el foucaultiano a fin de establecer el rol de las relaciones de poder y saber en el modo de producción específicamente capitalista.

Para Marx, de entrada, no existe una disociación entre la economía y la política, toda vez que se trate de realizar una crítica a la economía-política burguesa. Asimismo, Marx en ningún momento pretende ni soslayar ni subsumir simétricamente las relaciones de poder/saber en las relaciones económicas. De hecho, él señala cómo la relación económica entronca con relaciones de poder —por ejemplo, en la subsunción

³¹ En Foucault puede verse un desplazamiento de opiniones negativas a opiniones positivas sobre Marx que pasa por la distinción entre Marx y el marxismo (cfr. Foucault, 1994c, pp. 599-600). Así, pasa de afirmar que el marxismo, sin distinguir a Marx de éste, no sería pertinente para analizar el poder (cfr. Foucault, 1994b, p. 312) y que reduce el poder al Estado (Foucault, 1994c, p. 35) a señalar que Marx, y no el marxismo, muestra el carácter específico, autónomo, relacional del poder no subsumible sin más en el Estado (Foucault, 1994d, pp. 186-187).

formal y real del trabajo en el capital (Marx, 2009) o en la vigilancia disciplinaria que el capital opera (citado en Foucault, 1976, p. 180) —. Del mismo modo, el filósofo alemán estudia cómo la relación económica no es ajena a las grandes omisiones del saber económico burgués (cfr. Marx, 2008b, MEW 23, 1980). Por su parte, Foucault señala que la cuestión de las relaciones económicas y las relaciones de poder refieren a niveles distintos y que *per se* no serían excluyentes:

Ces savoirs et ces pouvoirs se trouvent enracinés beaucoup plus profondément, non seulement dans l'existence des hommes mais aussi dans les relations de production. Cela parce que, pour qu'il y ait les relations de production qui caractérisent les sociétés capitalistes, il faut qu'il y ait, outre un certain nombre de déterminations économiques, ces relations de pouvoir et ces formes de fonctionnement du savoir (Foucault, 1994b, p. 623).³²

Dado que ambos elementos no se excluyen, Foucault puede señalar en *Surveiller et punir* que Marx asume también una analogía entre el poder disciplinario y la táctica militar (cfr. 1976, p. 168). En concordancia con ello, *no se contraponen* las relaciones de poder/saber disciplinarias con las relaciones de producción, sino que se articulan como concomitantes en el capitalismo industrial:

[L]as mutaciones tecnológicas del aparato de producción, la división del trabajo [capitalista] y la elaboración de los procedimientos disciplinarios han mantenido un conjunto de relaciones muy estrechas. Cada uno de los dos ha hecho al otro posible y necesario; cada uno de

³² “Estos saberes y estos poderes se encuentran enraizados con mayor profundidad, no sólo en la existencia de los hombres, sino también en las relaciones de producción. Esto porque, para que haya relaciones de producción que caractericen a las sociedades capitalistas, es preciso que existan, además de un cierto número de determinaciones económicas, estas relaciones de poder y estas formas de funcionamiento del saber”. Podría incluso decirse que, a contramano, Foucault lo que hace es *traducir la problemática marxiana de la crítica económica del capital —donde el sujeto aparece como la trabajabilidad productora de valor— en términos de relaciones de gubernamentalidad y veridicción.*

los dos ha servido de modelo al otro (Foucault, 1967, p. 224).

De modo que “una economía capitalista ha exigido la modalidad específica del poder disciplinario” (Foucault, 1976, p. 224). Esta confluencia (y no exclusión) de los análisis del poder/saber con los análisis de la economía se puede apreciar también en la tematización, ya no del poder disciplinario anatomopolítico, sino de la biopolítica que asume la vida biológica como objeto de ejercicio del poder, la cual fue “a no dudarlo, un elemento indispensable en el desarrollo del capitalismo” (Foucault 2007a, p. 170). En *Naissance de la biopolitique* (1978-1979), Foucault estudia la gubernamentalidad tanto del liberalismo como del neoliberalismo, y las vincula con el fenómeno económico del mercado. En el primero se trata del Estado, efecto de gubernamentalidad, como vigilante del mercado; en el segundo, de la vigilancia del mercado sobre el Estado (Foucault, 2007b, p. 149). Por tanto, para Foucault, el estudio del poder no se desentiende de un estudio, paralelo y articulante, de las relaciones económicas.

Por consiguiente, si preguntáramos por la pertinencia de la lectura foucaultiana arriba esbozada —*el concepto de subjetividad en Marx remite a la cuestión de la subjetivación capitalista; sin embargo, no atiende a las relaciones de poder y saber concernidas en tal subjetivación*—, ella no resulta insuficiente, mas sí unilateral en la medida en que las relaciones de poder y saber en Marx, más que desatendidas por él, tienen un formulación paralela y distinta a la de Foucault. De este modo, si matizamos, con el último material referido, la primera lectura, tendríamos lo siguiente desde el punto de vista de Foucault: *Marx estudia la subjetivación capitalista en sus relaciones económicas, mientras que las relaciones de poder y saber no se encuentran excluidas de tal estudio, aunque no explicitadas, por lo menos, en términos de gubernamentalidad y veridicción.*

Pero, ¿no se podría también matizar la lectura heideggeriana de Marx: *el concepto de subjetividad en Marx remite a la figura de la metafísica moderna en cuanto se propone al sujeto como fundamento del ente y se comprende al ser como valor?* En el caso de Heidegger no se trata de una lectura parcialmente pertinente, sino insuficiente en cuanto entra en contradicción con el elemento esencial de la crítica a la historicidad capitalista que pone al sujeto como trabajajeidad fundante: Marx no propone a la trabajajeidad como fundamento; por el contrario: con la crítica a la economía política quiere suprimir la centralidad del trabajo

en el capitalismo como fuente de mercancías. Por ello, este “matiz” tendría, a diferencia del caso de Foucault, que ir *en contra* de algunos elementos de la propuesta de Heidegger. So pena, entonces, de alterar el dogma heideggeriano de la historia del ser, se podría decir respecto a una lectura heideggeriana: *Marx supera —en el sentido de Überwindung y no solo de Aufhebung— el concepto de “subjetividad” metafísico moderno a partir de una crítica al modo de producción capitalista; no obstante, no tematiza la metafísica en cuanto tal dejando de lado la pregunta por la cuestión del ser.*

Para concluir podemos decir que la tarea de la filosofía no consiste en exponer posturas, o simplemente matizarlas, para luego refutarlas entre ellas y refugiarse en la seguridad del dogma estrecho y excluyente. Eso dejémoslo a las enciclopedias o al fanatismo ideológico. Por el contrario, aquí, luego de la delimitación de las posturas y de la pertinencia o unilateralidad de sus lecturas mutuas, se obtienen elementos con los cuales articular un discurso propositivo. En el caso del presente artículo, dejaremos indicada sólo una propuesta —sin, naturalmente, anular otras— que requerirá de una investigación propia para modular su concreción. A saber, podría tematizarse una suerte de “marxismo post-heideggeriano y post-foucaultiano”. Esto es, una interpretación de Marx que, luego de esclarecer el grado de pertinencia de los otros *corpora* señalados, articularía positivamente, sin forzamientos ni contradicciones, la totalidad de los discursos en una sola dirección, a la vez teórica que práctica. Desde un marxismo post-heideggeriano, además de bregar centralmente por la supresión del modo de producción capitalista, en el que el ser humano deviene subjetividad fundante en cuanto trabajidad, se asumiría también una experiencia del pensar ajena a los conceptos de la metafísica a fin de precisar una etapa post-capitalista. Y, desde un marxismo post-foucaultiano, dicha crítica del modo de producción capitalista y dicha superación de la metafísica tendrían que vérselas también con un análisis de las relaciones de gubernamentalidad y veridicción que atraviesan al capitalismo, a nuestros discursos y a la metafísica misma.

Referencias bibliográficas

- Adrián, J. (2010). *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser. Una articulación temática y metodológica de su obra temprana*. Herder.
- Atkins, K. (2005). *Self and Subjectivity*. Blackwell Publishing.
- Axelos, K. (2015). *Introduction to a Future Way of Thought: On Marx and Heidegger*. meson press.

- Ayala-Colqui, J. (2020a). Los conceptos de veridicción y subjetivación en el “último” Foucault. Acerca del advenimiento de una est-ética-política y su orientación crítica. En J. Ayala-Colqui, M. Lugo y L. Soto (eds.), *Poder y subjetivación en Michel Foucault*. (pp. 371-388). UNMSM.
- Ayala-Colqui, J. (2020b). Viropolitics and Capitalistic Governmentality: On the Management of the Early 21st Century Pandemic. *Desde el Sur*, 12(2), 377-395. DOI: <https://doi.org/10.21142/DES-1202-2020-0022>.
- Balibar, É. (2015). L’anti-Marx de Michel Foucault. En C. Laval, L. Paltrinieri y F. Taylan (eds.), *Marx & Foucault. Lectures, usages, confrontations*. (pp. 84-102). La Découverte.
- Benente, M. (2017). Poder disciplinario y capitalismo en Michel Foucault. *Revista de Estudios Sociales*, 61, 86-97. DOI: <https://dx.doi.org/10.7440/res61.2017.07>.
- Bidet, J. (2015). *Foucault avec Marx*. La Fabrique.
- (2016). *Marx et la Loi travail. Le corps biopolitique du Capital*. Les Éditions Sociales.
- Cacciari, M. (1993). Racionalidad e irracionalidad en la crítica de lo político en Deleuze y Foucault. En H. Tarcus (ed.), *Disparen sobre Foucault*. (pp. 225-246). El Cielo por Asalto.
- Chignola, S. (2015). Foucault, Marx : le corps, le pouvoir, la guerre. En C. Laval, L. Paltrinieri y F. Taylan (eds.), *Marx & Foucault. Lectures, usages, confrontations*. (pp. 45-58). La Découverte.
- Choat, S. (2010). *Marx Through Post-Structuralism. Lyotard, Derrida, Foucault, Deleuze*. Continuum.
- Constante, A. (2004). *Martin Heidegger, en el camino del pensar*. UNAM.
- Dallmayr, F. (1987). Heidegger and Marxism. *Praxis international*, 7(3-4), 207-224.
- De George, R. (1965). Heidegger and the Marxists. *Studies in Soviet Thought*, 5(4), 289-298.
- Deleuze, G. (1986). *Foucault*. Éditions Du Minuit.
- (2015). *La subjetivación. Curso sobre Foucault. III*. P. Ires y S. Puente (trad.). Cactus.
- Derrida, J. (1993). *Spectres de Marx. L’État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*. Galilée.
- Descartes, R. (2009). *Meditaciones acerca de la Filosofía Primera. Seguidas de las objeciones y respuestas*. Edición trilingüe. J. A. Díaz (trad.). Universidad Nacional de Colombia.

- Dinerstein, A. (1997). *Marxism and Subjectivity: Searching for the Marvellous. (Prelude to a Marxist Notion of Action)*, *Common Sense*, 22, 83-96.
- Dussel, E. (1985). *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*. Siglo XXI.
- Eribon, D. (1987). *Michel Foucault et ses contemporains*. Fayard.
- Faye, E. (2018). *Heidegger. La introducción del nazismo en la filosofía*. Ó. Moro Abadía y F. López Martín (trads.). Akal.
- Foucault, M. (1968). *Las palabras y las cosas*. E. C. Frost (trad.). Siglo XXI.
- ____ (1969). *L'archéologie du savoir*. Gallimard.
- ____ (1971). *L'ordre du discours*. Gallimard.
- ____ (1976). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. A. Garzón del Camino (trad.). Siglo XXI.
- ____ (1979). *La arqueología del saber*. A. Garzón del Camino (trad.). Siglo XXI.
- ____ (1994a). *Dits et Écrits. 1954-1988. Tome I : 1954-1969*. Gallimard.
- ____ (1994b). *Dits et Écrits. 1954-1988. Tome II : 1970-1975*. Gallimard.
- ____ (1994c). *Dits et Écrits. 1954-1988. Tome III : 1976-1979*. Gallimard.
- ____ (1994d). *Dits et Écrits. 1954-1988. Tome IV : 1980-1988*. Gallimard.
- ____ (2000). *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*. H. Pons (trad.). FCE.
- ____ (2001). *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*. F. Peruja (trad.). Siglo XXI.
- ____ (2002). *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*. H. Pons (trad.). FCE.
- ____ (2005). *El orden del discurso*. A. González Troyano (trad.). Tusquets.
- ____ (2006). *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*. H. Pons (trad.). FCE.
- ____ (2007a). *Historia de la sexualidad. I. La voluntad de saber*. U. Guiñazú (trad.). Siglo XXI.
- ____ (2007b). *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*. H. Pons (trad.). FCE.
- ____ (2009). *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France (1982-1983)*. H. Pons (trad.). FCE.
- ____ (2010). *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros. II. Curso en el Collège de France (1983-1984)*. H. Pons (trad.). FCE.
- ____ (2013). *La société punitive. Cours au Collège de France. 1972-1973*. EHESS-Gallimard-Seuil.

- ____ (2014a). *Del gobierno de los vivos. Curso en el Collège de France (1979-1980)*. H. Pons (trad.). FCE.
- ____ (2014b). *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France. 1980 – 1981*. EHESS-Gallimard-Seuil.
- ____ (2015a). *Historia de la locura en la época clásica. II*. J. J. Utrilla (trad.). FCE.
- ____ (2015b). *Qu'est-ce que la critique ?* Vrin.
- Gerratana, V. (1977). Heidegger and Marx. *The New Left Review*, 106. URL: <https://newleftreview.org/issues/i106/articles/valentino-gerratana-heidegger-and-marx>.
- Griffiths, D. (2017). Situating Martin Heidegger's Claim to a "Productive Dialogue" with Marxism. *South African Journal of Philosophy*, 36(4), 483-494.
- Gros, F. (1996). *Foucault*. PUF.
- Harman, G. (2017). Object-Oriented Ontology and Commodity Fetishism: Kant, Marx, Heidegger, and Things. *Eidos. A Journal for Philosophy of Culture*, 2, 28-36.
- Heidegger, M. (1967). *Sein und Zeit*. [Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910–1976. 2. *Sein und Zeit*]. Max Niemeyer.
- ____ (1976). *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910–1976. 9. Wegmarken*. Klostermann.
- ____ (1977). *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910–1976. 5. Holzwege*. Klostermann.
- ____ (1983). *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919–1944. 29/30. Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*. Klostermann.
- ____ (1996). *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910–1976. 6.1. Nietzsche. I*. Klostermann.
- ____ (1997). *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910–1976. 6.2. Nietzsche. II*. Klostermann.
- ____ (2000a). *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910–1976. 16. Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges (1910–1976)*. Klostermann.
- ____ (2000b). *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910–1976. 7. Vorträge und Aufsätze (1936-1952)*. Klostermann.
- ____ (2000c). *Hitos*. A. Leyte y H. Cortés (trads.). Alianza.
- ____ (2000d). *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. J. J. García Norro (trad.). Trotta.

- ____ (2007). *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*. J. A. Ciria Coscolluela (trad.). Alianza.
- ____ (2010). *Caminos de bosque*. A. Leyte y H. Cortés (trads.). Alianza.
- ____ (2013). *Nietzsche*. J. L. Vermaal (trad.). Ariel.
- ____ (2016). *Ser y tiempo*. J. E. Rivera (trad.). Trotta.
- ____ (2018). *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919–1944. Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*. Klostermann.
- Hemming, L. (2013). *Heidegger and Marx. A Productive Dialogue over the Language of Humanism*. Northwestern University Press.
- Irrera, O. (2020). La ideología y la prehistoria del dispositivo. En J. Ayala-Colqui, M. Lugo, y L. Soto (eds.), *Poder y subjetivación en Michel Foucault*. (pp. 149-166). UNMSM.
- Jappe, A. (2012). Junto a Marx, contra el trabajo. En C. Laval, G. Agamben, F. Neyrat, J.-F. Abbeloos, G. Cocco, A. Jappe, T. Coutrot, D. Moreau, A. Negri, M. Hardt, T. Labica, R. Keucheyan, I. Garo, M. Saint-Upéry, C. Mouffe, N. Fraser, É. Balibar, P. Hallward, A. Badiou, S. Žižek, D. Bensaïd, F. Lordon, A. Toscano, J. Rancière, *Pensar desde la izquierda. Mapa del pensamiento crítico para un tiempo en crisis*. (pp. 101-115). Errata naturae.
- Jeanpierre, L. (2015). Capitalisme et gouvernement des circulations. En C. Laval, L. Paltrinieri y F. Taylan (eds.), *Marx & Foucault. Lectures, usages, confrontations*. (pp. 213-227). La Découverte.
- Kant, I. (2011). *Crítica de la razón pura*. Edición bilingüe. M. Caimi (trad.). FCE-UAM-UNAM.
- Kelly, M. (2014). Foucault against Marxism: Althusser beyond Althusser. En J. Habjan y J. Whyte (eds.), *(Mis)readings of Marx in Continental Philosophy*. Palgrave Macmillan.
- Kisiel, T. (1995). *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. University of California Press.
- Kosík, K. (1976). *Dialectics of the Concrete. A Study on Problems of Man and World*. D. Reidel Publishing Company.
- Lecourt, D. (1993). ¿Microfísica del poder o metafísica? En H. Tarcus (ed.), *Disparen sobre Foucault*. (pp. 67-82). El Cielo por Asalto.
- Lévinas, E. (1971). *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. Martinus Nijhoff.
- ____ (1974). *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Martinus Nijhoff
- Macdonald, B. (2002). Marx, Foucault, Genealogy. *Polity*, 34(3), 259-284.
- Marcuse, H. (2016). *Sobre Marx y Heidegger. Escritos filosóficos (1932-1933)*. J. M. Romero Cuevas (trad.). Biblioteca Nueva.
- Marsden, R. (1999). *The Nature of Capital. Marx after Foucault*. Routledge.

- Martínez, F. (1983). *La filosofía de El Capital de Marx*. Taurus.
- Marx, K. (1980). *Teorías sobre la plusvalía*. Tres tomos. W. Rocés (trad.). FCE.
- (2007). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política. (Grundrisse). 1857-1858*. P. Scaron (trad.). Siglo XXI.
- (2008a). *Contribución a la crítica de la economía política*. J. Tula, L. Mames, P. Scaron, M. Murmis, J. Aricó (trads.). Siglo XXI.
- (2008b). *El capital: crítica de la economía política. Tomo I. Volumen I*. P. Scaron (trad.). Siglo XXI.
- (2009). *El capital. Libro I. Capítulo VI (inédito)*. P. Scaron (trad.). Siglo XXI.
- Marx, K. y Engels, F. (1961). *Werke. Band 13*. Dietz Verlag.
- (1962). *Werke. Band 23*. Dietz Verlag.
- (1983). *Werke. Band 42*. Dietz Verlag.
- Meillassoux, Q. (2015). *Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia*. M. Martínez (trad.). Caja Negra.
- Negri, A. (2015). La subjectivité retrouvée. Une expérience marxiste de Foucault. En C. Laval, L. Paltrinieri y F. Taylan (ed.), *Marx & Foucault. Lectures, usages, confrontations*. (pp. 171-183). La Découverte.
- (2019). *Marx y Foucault. Ensayos. 1*. F. Venturi (trad.). Cactus.
- Nelson, B. (2011). Politics of the Senses: Karl Marx and Empirical Subjectivity. *Subjectivity*, 4(4), 395-412.
- Nigro, R. (2008). Foucault, Reader and Critic of Marx. En J. Bidet y S. Kouvelakis (eds.), *Critical Companion to Contemporary Marxism*. (pp. 647-662). Brill.
- Pöggeler, O. (1962). Metaphysik und Seinstopik bei Heidegger. *Philosophisches Jahrbuch*, 70(1), 118-137.
- Poster, M. (1987). *Foucault, marxismo e historia*. R. Alcalde (trad.). Paidós.
- Prozorov, S. (2007). *Foucault, Freedom and Sovereignty*. Ashgate Publishing Limited.
- Sabot, P. (2020). El sujeto y el poder (de la verdad). La crítica: entre ética y política. En J. Ayala-Colqui, M. Lugo y L. Soto (eds.), *Poder y subjetivación en Michel Foucault*. (pp. 265-280). UNMSM.
- Santander, J. (1985). *Trabajo y praxis en El ser y el tiempo de Martín Heidegger: un ensayo de confrontación con el marxismo*. Universidad Autónoma de Puebla.
- Sibertin-Blanc, G. (2015). Race, population, classe : discours historico-politique et biopolitique du capital de Foucault à Marx. En C. Laval,

- L. Paltrinieri y F. Taylan (eds.), *Marx & Foucault. Lectures, usages, confrontations*. (pp. 228-243). La Découverte.
- Smart, B. (2013). *Foucault, Marxism and Critique*. Routledge.
- Stahl, G. (1975). *Marxian Hermeneutics and Heideggerian Social Theory: Interpreting and Transforming Our World*. [Tesis de doctorado, Northwestern University]. URL: <https://gerrystahl.net/publications/dissertations/philosophy/thesis.pdf>.
- Starosta, G. (2011). Machinery, Productive Subjectivity and the Limits to Capitalism in *Capital* and the *Grundrisse*. *Science & Society*, 75(1), 42-58.
- ____ (2015). *Marx's Capital, Method y Revolutionary Subjectivity*. Brill.
- Stegmaier, W. (2005). Nietzsche nach Heidegger. En A. Denker, M. Heinz, J. Sallis, B. Vedder y H. Zaborowski (eds.), *Heidegger-Jahrbuch. Band 2*. (pp. 321-336). Alber.
- Trawny, P. (2014). *Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung*. Klostermann.
- ____ (2017). Antisemitismo e historia: en torno a la función del "judaísmo mundial" en la *Historia del ser* de Heidegger. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 53, 437-453.
- Vattimo, G. y Zabala, S. (2011). *Hermeneutic Communism. From Heidegger to Marx*. Columbia University Press.
- Walzer, M. (1986). The Politics of Michel Foucault. En D. Couzens (ed.), *Foucault: A Critical Reader*. (pp. 51-68). Blackwell.
- Willmott, H. (1990). Subjectivity and the Dialectics of Praxis: Opening up the Core of Labour Process Analysis. En D. Knights y H. Willmott (eds.), *Labour Process Theory. Studies in the Labour Process*. Palgrave Macmillan.
- Xolocotzi, Á. (2004). *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo*. Plaza y Valdés-UIA.
- Zimmerman, M. (1979). Marx and Heidegger on the Technological Domination of Nature. *Philosophy Today*, 23(2), 99-112.

<http://doi.org/10.21555/top.v0i61.1171>

Conscience and Selfhood: A Phenomenological
Analysis of *Being and Time*, §§ 54-60

Conciencia y mismidad: un análisis
fenomenológico de *Ser y tiempo*, §§ 54-60

Juan José Garrido Periñán
Universidad de Sevilla
España
jgarper@us.es

Recibido: 05 – 04 – 2019.
Aceptado: 25 – 06 - 2019.
Publicado en línea: 23 – 06 – 2021.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution
-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Abstract

This paper seeks to perform a phenomenological analysis on the second chapter of section II of *Being and Time*, where one can find a thematic and explicit elucidation about such phenomena as the call, conscience, wanting-to-have-a-conscience and being-guilty. The main aim of this paper is to clarify the structural and methodic necessity of the *Dasein's* notion of Selfhood.

Keywords: selfhood; the call; conscience; phenomenology.

Resumen

Este artículo busca realizar un análisis fenomenológico del segundo capítulo de la sección II de *Ser y tiempo*, donde tiene lugar un desarrollo, temático y explícito, de los fenómenos relativos al llamado, la conciencia, el querer-tener-conciencia y el ser-culpable. El objetivo principal de este artículo es clarificar la necesidad, estructural y metódica, de la noción de “mismidad” del *Dasein*.

Palabras clave: mismidad; el llamado; conciencia; fenomenología.

Introducción¹

El “ser-para(vuelto-a)-la-muerte” (*sein-zum-Tode*) había proveído, en relación con el análisis existencial desplegado en *Sein und Zeit*,² la constatación y el acceso al fenómeno de la “propiedad” (*Eigentlichkeit*) del *Dasein*, en la medida en que, a partir de la relación que tiene este *Dasein* con su “fin[al]” (*Ende*), se hacía patente la posibilidad experiencial de la “totalidad” (*Ganzheit*) del tal ente.³ El acceso a la

¹ Este artículo de investigación se realiza al amparo de las investigaciones desarrolladas por el Proyecto I+D (Excelencia): “Dinámicas del cuidado y lo inquietante. Figuras de lo inquietante en el debate fenomenológico contemporáneo y las posibilidades de una orientación filosófica. Configuración teórica y metodológica” (FFI2017/83770-P), financiado por el Ministerio de Innovación, Ciencia y Universidades del Reino de España, y gracias al contrato postdoctoral ofrecido por el VI Plan Propio de Investigación y Transferencia de la Universidad de Sevilla. Este artículo, a su vez, se basa en mi tesis doctoral, la cual nunca ha sido publicada.

² Como la siguiente obra de Heidegger, *Sein und Zeit* (2002), se va a citar con casi total preferencia, a fin de facilitar su intelección por parte del lector, empleamos la abreviatura *SuZ*. Todas las traducciones al español de la obra de Heidegger estarán a nuestro cargo.

³ Este artículo constituye la continuación de una línea de investigación abierta y en desarrollo a partir de la cual se intenta vislumbrar el rol metódico y temático que la noción de *Selbstheit* juega y abre en *SuZ*. *Grosso modo*, en estos artículos de investigación se ha venido incidiendo en la clave interpretativa, metódica y temática que la mismidad juega de cara a la intelección integral de una obra como *SuZ*, pues los fenómenos originarios, aquellos que dan cuenta holísticamente de cómo aparece algo así como la existencia (*Dasein*), deben entenderse como fenómenos autorreferenciales, los cuales comprometen, potenciándola, la existencia en su carácter de *mía* (*Jemeinigkeit*). Esto permite que la analítica existencial, la cual es notoriamente el tema desarrollado por Heidegger en su obra de 1927, debido al inacabamiento de ésta —y más allá de las consabidas aspiraciones heideggerianas por lograr preparar la pregunta que pudiese recuperar el sentido del ser desde el horizonte de la llamada *Temporalität*—, pueda ser leída desde la matriz constitutiva de este existenciario, el cual expresa, justamente, que el *Dasein* es un fenómeno que siempre ha de cargar consigo mismo, siempre ha de ser suyo, es decir, su existir radica en un *percartarse a sí mismo de que es*, un saberse autóctono que siempre permea en cada una de sus ocupaciones. Este carácter de mismidad posibilita que a un ente

llamada totalidad o ser-total, como se echa de ver por el tratamiento de la “angustia” (*Angst*) (*SuZ*, pp. 184-191), no fue gratuito ni aséptico, sino, antes bien, tenía como corolario la constatación de que lo descubierto era una posibilidad de orden existencial y en homologación con los “existenciaros” (*Existenzialien*) ya atisbados a principio del análisis: “tener-que-ser” (*Zu-sein*) y “ser-en-cada-caso-mío” (*Jemeinigkeit*) (*SuZ*, pp. 42-45). Ahora bien, el análisis dejado atrás sobre el morir no puede, ni podrá, dar cuenta de la manera en la que, en cada caso, el *Dasein* debe cumplir lo que es, tal y como se formula bajo el horizonte eminente en la comprensión fenomenológica: “sentido de ejecución”⁴ (*Vollzugssinn*). Estamos, entonces, ante dos niveles en el análisis llevado a cabo por Heidegger, a saber: a) por una parte, el análisis existencial ha abierto las referencias hermenéuticas de los fenómenos esbozados, abriéndolos, por así decir, en su posibilidad más fenomenológica, por cuanto fueron puestos en relación con el ente que se pregunta por ellos (el *Dasein*); b) por otra parte, tener un acceso a la estructura fenomenológico-existencial de los fenómenos relativos a la analítica existencial no ha de significar su puesta en marcha, la necesidad de llevarlos a cabo bajo un

basado en un poder-ser de carácter contingente, finito y temporal, le pertenezca algo así como un carácter de sí-mismo; la mismidad hace posible que, desde el transcurrir del tiempo, en la veledad respectiva de cambios y alteraciones, este ente llamado *Dasein* pueda ser el “mismo” (*Selbiges*) (cfr. *SuZ*, p. 114), sin necesidad de acudir a consideraciones que, por así decir, “substancializaran” el modo en el que la existencia es vivida como mía. Del mismo modo, desde términos cercanos a un análisis metódico, de orientación netamente fenomenológica, a este carácter de sí mismo le son propios modos de dación, valga decir, modo de aparición fenoménica que encuentran su suelo en toda la gama descriptiva vertida en la analítica existencial, donde se explicitan los modos de ser y existir del *Dasein*, basados en su condición de “apertura” (*Erschlossenheit*). Ambas vías de investigación han sido explicitadas en las siguientes obras: Garrido-Periñán (2019a, 2020; 2019b, pp. 175-200; 2018, pp. 150-174 y 2017, pp. 159-182).

⁴ Heidegger propone que las posibilidades de acceso al fenómeno estén marcadas bajo tres sentidos: “sentido de contenido” (*Gehaltssinn*), “sentido de relación” (*Bezugssinn*) y “sentido de ejecución” (*Vollzugssinn*), siendo el sentido de contenido subsidiario del sentido relacional, esto es, de la forma en que la existencia es vivida, bajo sus referencias y situaciones concretas y fácticas. El sentido de ejecución es importante aquí porque no hay ningún sentido relacional que no conlleve, desde sí mismo, una ejecución, una *praxis*, un hacer. Los contenidos que, como indicadores formales, expresa la hermenéutica de la facticidad, deben ser, en “cada caso” (*Jeweiligkeit*), ejecutados, llevados a *praxis*.

proyecto de mundo, su “hacerse cargo” (*übernehmen*). En este sentido, restringido y peculiar, los análisis ejercidos sobre el ser-para-[vuelto-a]-la-muerte y el ser-total (cfr. *SuZ*, pp. 236-267), son incapaces de dar cuenta de lo nombrado en b). Esto, en definitiva, es explicado en virtud del método empleado (en este caso, el fenomenológico).⁵ En efecto, el ser-para[vuelto-a]-la-muerte actúa como posibilitador, en el plano metódico, de que el *Dasein*, habiéndose atestiguado en su relación con su fin(al), es decir, en su ser-total, pueda tomar la “decisión” (*Entschluß*) de ser conforme a su peculiar modo de ser. En resumen: que pueda existir en el modo de “elegir una elección” (*Wählen der Wahl*) (*SuZ*, p. 286). Justamente, éste va a constituir el *motto* que guiará los análisis del segundo capítulo de la sección II (*SuZ*, pp. 267-301) sobre los fenómenos relativos a “la conciencia”⁶ (*das Gewissen*), “el llamado” (*der Ruf*), “el querer-tener-conciencia” (*das Gewissen-haben-wollen*) y el “ser-culpable” (*das Schuldigsein*), los cuales serán pensados en este artículo de investigación, por cuanto se parte de la hipótesis de que es necesario

⁵ El método de acceso a los fenómenos existenciales se ejercerá a través del proceder de la fenomenología desde un largo alcance, pues se intentará dilatar lo manifiesto por el mismo Heidegger (*SuZ*, p. 35): “La ontología sólo es posible como fenomenología” (*Ontologie ist nur als Phänomenologie möglich*). Grosso modo, la fenomenología constituye el único modo de acceso a los fenómenos existenciales: 1) los existenciaros son, en exclusividad, modos de acceso, no realidades determinadas en tanto *quiddidad*; 2) la fenomenología, como método, no es invasiva ni dogmática, pues es el modo de acceso lo que, en cada caso, determina aquello que es, su ser-cosa o fenómeno; 3) el análisis existencial ejercido por Heidegger, entre tanto, busca hacer temático y explícito lo que, de una manera pre-teórica y pre-reflexiva, es siempre ya vivido por el existente, es decir, buscar hacer accesible las estructuras formales-trascendentales que den cuenta de la experiencia o existencia en cuanto tal.

⁶ *Gewissen* ha sido relacionada por Gadamer (cfr. 1993, pp. 197 y ss.) con la *phronesis* aristotélica. Para Heidegger, el uso de este término no se debe a justificaciones formales, sino a que *Gewissen*, en virtud de su etimología en cuanto “saber en conjunto” o “saber del conjunto”, hace referencia al actuar, a una actuación que es siempre relativa a una situación o circunstancia, aquí y ahora. Esto le permitió a Heidegger (cfr. 1992, pp. 21-187) insertar un sentido de temporalidad a la acción humana. Desde el otro sentido de la palabra “conciencia” como *Bewußtsein*, este término se emplea para designar ese “foro interior” que, por ejemplo, es mentado por Kant cuando quiere significar el principio que nos mueve a la acción. Para una extensión de esta problemática, cfr. Kant (2004). Es pertinente el trabajo de Hübsch (1995).

presuponer, a fin de su completa intelección fenomenológica, el horizonte de la “mismidad”⁷ (*Selbstheit*) del *Dasein*. El hilo conductor de nuestra investigación debe situar este fenómeno de la mismidad, en cuanto condición necesaria y suficiente, como el “fundamento” (*Grundlage*) de los fenómenos abiertos en el segundo capítulo de la sección II de *SuZ*, pues, como se verá, y si es verdad que tanto la tematización de la conciencia como del llamado, desde su sentido existencial, son correlatos de la propiedad del *Dasein*, tal propiedad ha de entenderse como estado de “modificación” (*Verwandlung*) del existenciario, correlato a su vez del “estado de caída” (*Verfallen*), usufructo diario de lo que es el *Dasein*: el “uno-mismo” (*Man-selbst*) (cfr. *SuZ*, pp. 271 y ss.). Precisamente, el carácter de modificación será comprendido sobre la “falta de independencia del sí-mismo” (*Unselbständigkeit*) y, del mismo modo, se verá, empero, que la manera de ser basada en la propiedad sólo puede ser reconducida y tematizada, al modo fenomenológico, si la mismidad es realizada en su condición fundante con respecto no sólo a los fenómenos de la conciencia y el llamado, sino en la medida en que tal mismidad es puesta en conexión con los fenómenos eminentes del “cuidado” (*Sorge*) y la “temporalidad”⁸ (*Zeitlichkeit*) (cfr. *SuZ*, pp. 331 y ss.).

1. Verdad de la existencia

La sección I de *SuZ* había finalizado con la exposición y desarrollo de una novedosa concepción de la verdad basada en la “verdad de la

⁷ De modo provisorio, el sí-mismo, o la mismidad, apunta a un fenómeno temporal en las dimensiones prácticas del “mundo entorno” (*Umwelt*), “mundo compartido” (*Mitwelt*) y, por último, “mundo de sí mismo” (*Selbstwelt*) (cfr. Heidegger, 2006, p. 176; 1995, pp. 11, 13, 103, 187-188, 192, 204, 211, 212-214, 227-228, 232, 237-241, 245-247, 253-255, 298, 331-332; 1992, pp. 54-58, 342, 348, 440-441, 442; 1988, pp. 29 y 102; 1976, pp. 236, 338-347; 1975, pp. 194, 224-228, 242, 249, 394-395, 422, 425).

⁸ Hay que tener muy en claro que la meta del libro era la elaboración de un horizonte temporal, re-obtenido por mor de una hermenéutica de la “temporalidad” (*Zeitlichkeit*) mundana del *Dasein*, que sirviera como un “trascendental” desde el que comprender el ser del ente en general en cuanto temporalidad (*Temporalität*). Este horizonte trascendental y temporal iba a ser expuesto en la sección III, que no ha sido publicada jamás, por mucho que se considere el curso del semestre de verano de 1927 como su continuación (Heidegger, 1975).

existencia”⁹ (*Wahrheit der Existenz*). Grosso modo, en la sección II, Heidegger quiere invertir la dinámica del análisis fenomenológico-existencial ejercido hasta entonces, o sea, pretende partir de una aproximación de la propiedad del existir a fin de re-obtener, de una manera propia y recta en cuanto reconducida, el fenómeno de la impropiedad (no propiedad) (*Uneigentlichkeit*), en cuanto correlato de la “cotidianidad del término medio” (*durchschnittliche Alltäglichkeit*). De esta manera, el análisis postula la posibilidad de una aprehensión originaria sobre el fenómeno de la impropiedad, justo lo que pretendía la consolidación del correcto punto de acceso, la “situación hermenéutica” (*hermeneutische Situation*) (cfr. *SuZ*, pp. 152 y ss.), objeto de análisis de la sección I. Lo realmente llamativo, sin embargo, es que tal reconducción, desde la propiedad hasta la impropiedad, no se ejerza, en el sentido pregnante del término, sobre la propiedad misma, sino a partir de la apertura de los fenómenos fundantes de la temporalidad del *Dasein* y el cuidado. De ahí que el análisis existencial intente poner de manifiesto la “específica temporalidad” (*spezifische Zeitlichkeit*) de la impropiedad. Y esto último se explica, además de con su apelación a cuestiones metódicas —la experiencia de la impropiedad sirve a modo de referencia a partir del cual el estado de propiedad es posible—, principalmente por causa del rol temático que ha de jugar la mismidad del *Dasein*. En efecto, como se dejó ver en § 44, la propiedad del *Dasein* quedó entendida como una acción ejecutiva, relativa a la llamada “transparencia”¹⁰ (*Durchsichtigkeit*), mediante la cual este *Dasein* es su sí-mismo más propio en y desde la

⁹ Habría que hacer notar que la verdad de la existencia se constituye al socaire del tratamiento de la verdad llevado a cabo en § 44 (*SuZ*, pp. 212-130), donde el *Dasein* constituye el fundamento de la verdad, en cuanto que el “ser-descubridor” (*Entdeckend-sein*), relativo a la adecuación enunciativa de origen apofántica, y el “estado de descubierto” (*Entdecktheit*), relativo a los entes intramundanos, en sus modos de acceso penden y son deudores del “estado de abierto” (*Erschlossenheit*), singular y específico a este ente-*Dasein* (cfr. Garrido-Periñán, 2019a). Ahora bien, en la verdad de la existencia ya se insinuaba la posibilidad “de la modalidad de la propiedad” (*im Modus der Eigentlichkeit*), pues se entendía como una acción proyectivo-ejecutiva en la que el *Dasein*, en su “poder-ser” (*Sein-können*), se constituía como su más propio sí-mismo (cfr. *SuZ*, p. 221).

¹⁰ La transparencia es un modo ejecutivo de comprensión, naciente del *Dasein*, por el que este ente es capaz de responsabilizarse de su estado de abierto, en cuanto ser en el mundo como un todo, esto es, abriéndose radicalmente en

impropiedad de la existencia (*SuZ*, p. 146). Tal advertencia no hace más que simbolizar la necesidad estructural del análisis en la medida en que tanto el ser-para[vuelto-a]-la-muerte como la conciencia son fenómenos deudores de lo abierto por la verdad de la existencia: en el primer caso, la propiedad se abre en relación con la intelección de una posibilidad total, integradora y holista, denominada ser-total; en el segundo, en cambio, tiene que ver con el modo en el que la posibilidad propia es asumida, ejecutada, desde el “estado de resuelto” (*Entschlossenheit*).

Como se verá en adelante, el fenómeno eminente de la mismidad del *Dasein* podrá hacerse cargo de tal diferencia.

2. La voz de la conciencia: primera atestiguación

La búsqueda de un sí-mismo no presenta un carácter fantasmagórico ni hipotético; adviene, al contrario, a través de la fuerza irruptora de la genuina manera de ser, cual impronta, del *Dasein*, como se dijo, basada en el “ser-en-el-mundo” (*in-der-Welt-sein*) y bajo sus correlatos: el tener-que-ser y el ser-en-cada-caso-mío. Por esta razón, es menester englobar la pregunta por el sí-mismo dentro de la pregunta por el “quién” (*Wer*) del *Dasein* (cfr. *SuZ*, pp. 114-117 y Garrido-Perriñán, 2019b, pp. 175-200). La pregunta por el sí-mismo, entonces, queda, *ab origine*, restringida y encaminada hacia consideraciones de carácter sustancial de maneras egocéntricas, es decir, por demarcaciones homologables al proceder de la *Vorhandenheit*. El sí-mismo jamás es un “modo cóscico de ser” (*vorhandenes Sein*) (*SuZ*, p. 267); más bien, como ya se insinuó, constituye una manera de existir, la cual ha de ser abierta y comprendida en relación ineludible con la relevancia ontológica de este ente llamado *Dasein*. La primera constatación, como modalidad primera y cotidiana, de conformación de este sí-mismo es el “uno-mismo” (*Man-selbst*), es decir, una modalidad de ser-en-el-mundo, posibilitada siempre ya por el tener-que-ser y ser-en-cada-caso-mío, que se ha abandonado sobre la posibilidad de tomar, con rigor, una elección. El uno-mismo es una estructura de emplazamiento sobre los caracteres existenciales del *Dasein*, favoreciendo que este ente viva conforme “al uno” (*das Man*), o sea, bajo posibilidades no asumidas, con un alto carácter mediano y delegatorio. Tal modalidad impropia de existir determina el quién del

cada uno de los momentos estructurales: el “mundo-entorno” (*Umwelt*), el “mundo compartido” (*Mitwelt*) y el “mundo de sí-mismo” (*Selbstwelt*).

Dasein como “nadie”: en el mejor de los casos, el *Dasein* es elegido¹¹ mediante su elección (cfr. *SuZ*, p. 268). De otro modo: la primera modalidad de determinación del quién del *Dasein* toma la forma de la “pérdida de sí” (*Selbstverlorenheit*), por lo que, si es verdad que hay una posibilidad de atestiguación de un sí-mismo propio, éste ha de consistir en una modificación intencional del ser-en-el-mundo, sobre todos los momentos estructurales: el “mundo-entorno” (*Umwelt*) y el “mundo-compartido” (*Mitwelt*) (cfr. *SuZ*, pp. 63-92, 95-113 y 114-130). Se puede entender, entonces, por qué Heidegger habla sobre la posibilidad, en relación con el sí-mismo, de “recuperar una elección” (*Nachholen einer Wahl*) (*SuZ*, p. 267), la cual, en el análisis de descripción hermenéutica, aparece como *a posteriori* en su carácter de modificación del uno-mismo, pero fundante y “originaria”¹² (*ursprüngliche*) con relación a su articulación o tematización en el orden fenomenológico. En este sentido peculiar, el recuperar una elección es un fenómeno ontológico, pues siempre ya se ha omitido en la determinación de cualquier decisión de índole particular.¹³ Esto, en cambio, no es óbice para que se haga constar que el análisis fenomenológico, en su línea metódica, es deudor de las experiencias acaecidas en la cotidianidad, pero el análisis desarrollado por Heidegger se mueve, a la par, en otro nivel: el sí-mismo propio, el “poder-ser sí-mismo” (*Selbstseinkönnen*), aunque aparezca como modificación¹⁴ del uno-mismo, resulta originario y fundante en relación

¹¹ Valga decir también: el *Dasein* es vivido o existido.

¹² Palabra de largo alcance en el pensar de Heidegger, también en su determinación sustantivada: “originariedad” (*Ursprünglichkeit*). Que un fenómeno sea originario significa la capacidad de retrotraer o proyectar el fenómeno eminente del *Dasein* a una mostración de carácter totalizante, atendiendo a cada una de sus estructuras intencionales en cuanto ser-en-el-mundo.

¹³ Heidegger explicita que, aparte de ser el “más lejano” (*am fernsten*) y el “más cercano” (*am nächsten*), el ser del *Dasein*, su sentido, es “no-extraño” (*nicht fremd*) (*SuZ*, p. 16). Justamente, la hipótesis de partida es que siempre ya partimos de un olvido sobre nuestra posibilidad más propia de ser. Tal olvido se encuentra en analogía al momento de la no-extrañeza, relativo al ámbito de la pre-comprensión, en la manera en que siempre ya nos movemos desde significados, determinados y concretos, pero olvidamos el ámbito de acogida, abierto como sentido, sentido que, a su vez, es, en cada caso, el *Dasein*.

¹⁴ La noción de “modificación” (*Modifikation*) es clave para comprender qué ha de ser el sí-mismo propio, o el propio ser sí-mismo, según expresiones del

con este último. Y ello por la sencilla razón de que el sí-mismo propio, o mismidad, está siempre ya acontecido, como soportando la posibilidad de la “modalización” impropia (*SuZ*, p. 268). Esta apreciación, ejercida en último lugar, es harto importante para situar el fenómeno de la “voz de la conciencia” (*Stimme des Gewissens*), en cuanto, a través de ella, nos topamos con una primera atestiguación de tal mismidad, de carácter ontológico, y, por ende, fundante con respecto a las figuras consolidadas, medianas, relativas al modo cotidiano de existir. Aquí, por lo demás, adquiere un peculiar matiz digno de señalamiento, en la medida en que la atestiguación del sí-mismo propio, aparecido en el método fenomenológico como *a posteriori* del descubrimiento alienante del uno-mismo, en términos ontológicos, es una estructura formal, diríamos trascendental,¹⁵ del modo de ser del *Dasein*, siendo que este ente, en cuanto uno-mismo, ya antes ha sido su sí-mismo más propio.

A partir de entonces, el fenómeno del “llamado” (*Ruf*) ha de ser acotado en sus limitaciones, considerándolo como una modalidad de acreditación de este sí-mismo. Por este motivo, el llamado no es la voz de un ser superior, extemporáneo (cfr. Figal, 1991, pp. 234 y ss.), revestido de un carácter moral y heterónomo. El llamado de la conciencia no es, por tanto, cosificado por tal modelo de concepción, sino, en la medida en que pone al descubierto el sí-mismo más propio, tiene que ser comprendido en homologación con el poder-ser, que es, siempre ya, este ente-*Dasein* (cfr. *SuZ*, pp. 268 y 278), o sea, presenta la estructura de un existenciaro.¹⁶

3. El llamado de la conciencia y la facticidad

Esta modalidad de conciencia aquí abierta, en su hechura, tiene que ser conectada con la estructura de la “comprensión” (*Verstehen*)

propio Heidegger, dentro del análisis fenomenológico-ontológico desplegado en el libro.

¹⁵ El empleo de la palabra trascendental no es retórico, sino que queda referido a lo transmitido por la tradición (por Kant, en primer lugar, y por Husserl, en segundo lugar). El sí-mismo propio es una experiencia trascendental porque da cuenta de las condiciones de posibilidad de la apertura del sentido que constituye al mismo *Dasein*.

¹⁶ Como resalta A. Vigo (2016, p. 275), en su comentario a *SuZ*, la conciencia que intenta esbozar temáticamente Heidegger, en su análisis, presenta rasgos similares al delineamiento de la conciencia kantiana, dentro de unos límites,

(cfr. *SuZ*, pp. 142-153) en la medida en que toda conciencia, siendo “algo-que-llama”, abre una modalidad de desvelamiento, determina un conocimiento, en el sentido lato del término. Ahora bien, aquello que la conciencia, en su llamado, abre, presenta un rasgo peculiar y específico, presupuesto en la estructura fenomenológica, apofántica y no-apofántica, de la comprensión (cfr. Garrido-Periñán, 2019a), la cual tiene que ver, para el *Dasein*, con una posibilidad de ser sí-mismo (cfr. *SuZ*, p. 270). Esto es importante porque lo que manifiesta la conciencia no es un conocimiento más, sino una modalidad de la mismidad, de ser sí-mismo. Es, por ende, la mismidad, entendida como posibilidad de un sí-mismo más propio, la que sirve de nexo a la hora de lograr la vinculación entre la misma conciencia y el llamado. Más aún, es el llamado el que posibilita todo acto de conciencia, sobre todo si por conciencia se entiende una modalidad existencial puesta en correlación con lo que se llamó “verdad de la existencia”. De tal manera, podríamos decir que el llamado, en cuanto “hace-ver-algo”, es el elemento posibilitador de toda conciencia; de ahí que Heidegger no dude en conjuntar los términos: “llamado-de-la-conciencia” (*Ruf des Gewissens*) (cfr. *SuZ*, pp. 272-280). ¿Acaso es posible proyectar otra modalidad de llamado, el cual no se vincule, estructural y temáticamente, con la conciencia, en cuanto correlato de un sí-mismo en propiedad? El hecho de que la conciencia sea, siempre ya, *conciencia de sí*, apunta al hecho de su vinculación con la estructura del llamado en cuanto que hace-ver-algo. En este sentido, merece la pena centrar nuestra atención en la estructura del llamado, la cual debe quedar recogida tanto por la modalidad apofántica de la comprensión, en su determinación enunciativa-categorial, como por una no-apofántica, mediante toda “disposición afectiva” (*Befindlichkeit*). Justamente, valga decir que es el aporte no-apofántico de la comprensión por el llamado el que sitúa la temática de la mismidad del *Dasein* en el centro del análisis fenomenológico de la conciencia, pues, si es verdad que el llamado es una vía acreditativa-fenomenológica de la conciencia, en cuanto modalidad del sí-mismo del *Dasein*, esto ha de significar

pues la conciencia, presentada por Heidegger, es refractaria a su exclusiva incardinación en horizontes normativos o morales. Pero es, precisamente esta intolerancia de la conciencia, para su unívoca conformación en mecanismos morales y objetivos, lo que une las concepciones kantianas y heideggerianas, ya que, para ambos pensadores, la conciencia es siempre ya una conciencia de sí, la cual es pensada como una manera esencialmente ejecutiva, práctica.

que, por y mediante el llamado, este ente se topa con un “encontrarse” (*Sich-befinden*), con una posibilidad de ser sí-mismo, precisamente, en divorcio con la manera en la que, cadentemente, este ente es su sí-mismo: el uno-mismo. *Nota bene*: esta forma de encontrarse, la cual constituye el ingrediente matriz de la “facticidad” (*Faktizität*), en cuanto perteneciente al horizonte temporal relativo al “haber-sido” (*Gewesen*), conforma, *eo ipso*, una modalidad de conocimiento, es decir, en términos heideggerianos, una modalidad de apertura mediante la cual, desde una determinación no constreñida por la enunciación apofántica, el *Dasein* sabe de sí.

En virtud de lo dicho, lo abierto por el llamado se prefigura desde un carácter disruptivo, des-nivelador, de puro “quiebre” (*Bruch*). La mismidad se delinea como una modalidad que quiebra el entramado intencional del uno-mismo, donde, en verdad, no ha lugar el llamado de la conciencia, por cuanto el uno-mismo, consolidado en la cotidianidad, *no presta oídos*, permanece sordo ante tal eminente posibilidad: la de la mismidad. Ahora bien, cuando el *Dasein presta oídos*, a través del llamado, lo que descubre, además de una modalidad en relativo divorcio con la estructura del uno-mismo, es un saber(*se*) lacerante, primitivo, indígena, autóctono, salvaje e implícito, el cual, como se echa de ver, ha sido ya abierto y encontrado mediante la *pregnancia* relativa a toda facticidad, en virtud de la cual todo existente es sido. De otro modo: el llamado llama a la conciencia (de sí) a causa de que se ha topado, prestando oídos, con un ser-sí-mismo, desde y para con la facticidad, dentro de una conformación, relativa a la comprensión, de orden no-apofántico. No tiene más que sorprender que, desde la facticidad, la cual presenta un carácter por lo general heterónimo, el *Dasein* pueda encontrarse con una posibilidad de ser sí-mismo.¹⁷ En nuestra opinión, esto tiene que ver, justamente, con la relación que existe entre facticidad, entendida latamente como la dimensión relativa al haber-sido del *Dasein* y la conformación histórica latente en la tradición, y el existenciario “ser-en-cada-caso-mío” (*Jemeinigkeit*): siempre ya aquello que fue, y es heredado históricamente, le compete en su ser al *Dasein*, le afecta, pues todo lo fáctico ha de ser comprendido (cfr. *SuZ*, pp. 142-148). Las posibilidades, englobadas en el poder-ser del *Dasein*, están, por así decir,

¹⁷ ¿Cómo presentar un sí-mismo propio desde la impronta existencial relativa a la heteronomía e implícita en toda facticidad? A través del presente escrito, intentaremos dar una respuesta fehaciente.

temporalizadas por el “estado de arrojado” (*Geworfenheit*), y no en un estado de “flotación libre” (*freischwebend*) (cfr. *SuZ*, p. 156 y Vigo, 2014, p. 112).

El hecho de que el llamado llame, por lo demás, desde un carácter sísmico y “disruptor” con respecto al uno-mismo, se ve ejemplificado, de manera menos obvia —pero no por ello menos importante— por el papel, de características asimismo ambivalentes, producido por el saber(*se*) revelado en la facticidad como “encontrarse” (*Sich-befinden*). Si la facticidad, en su determinación heterónoma, se descubre siempre ya como “nuestra” (mía), esto significa, a la vez, que la mismidad es una forma de disrupción y “des-nivelamiento” sobre la cotidianidad, y que, como ella misma, queda ya conformada en el estado primario, perteneciente al modo de acceso no-apofántico, abierto por la facticidad.

Esto último es, a nuestro juicio, muy importante al momento de comprender sentencias del tipo “Se llama desde la lejanía hacia la lejanía. El llamado concernirá al que quiera ser recuperado (devuelto)” (*Gerufen wird aus der Ferne in die Ferne. Vom Ruf getroffen wird, wer zurückgeholt sein will*) (*SuZ*, p. 271). Es, por tanto, solamente al amparo del rol metódico y temático de la facticidad sobre la mismidad del *Dasein*, como se entiende el doble uso que Heidegger parece emplear en la noción de “lejanía” (*Ferne*), la cual presenta un carácter de “ambivalencia” (*Zweideutigkeit*) no azarosa, sino en concordancia, justamente, con el análisis del llamado de la conciencia, y su posible determinación del sí-mismo como modificación de la estructura del uno-mismo, consuetudinaria de la cotidianidad impropia, y con la posibilidad de tránsito, a su vez, hacia el sí-mismo propio. Esta ambivalencia, como se deja ver, se presenta en el seno de la facticidad, pues ésta se piensa como un horizonte de carácter heterónomo, a la vez que se presenta, en su realce significativo, una vez ejercido el análisis fenomenológico, como algo que debe ser incorporado en el *modus vivendi* del *Dasein*.

En virtud de esta última sujeción, se puede entender mejor por qué la lejanía significa, a la par, “determinación óptica” (*ontisches Zunächst*), en la medida en que hace referencia a la modalidad cadente del uno, y también determinación ontológica en la medida en que hace referencia a una posibilidad, ligada y homologada, por y a través del poder-ser del *Dasein*. Esto es muy importante de cara al descubrimiento del llamado de la conciencia, a través de la determinación denominada por Heidegger “el querer-tener-conciencia” (*das Gewissen-haben-wollen*) (*SuZ*, pp. 295 y ss.), pues no sólo se comprenderá que el llamado llama “desde la lejanía”

(*aus der Ferne*), en su sentido relativo al uno-mismo, y “hacia[donde]” (*Woraufhin*) la lejanía, en dirección relativa al sí-mismo-propio, sino que instituye, por así decir, al llamado (de la conciencia) como determinación refractaria estructuralmente a modelos de comprensión relativos a la dialéctica: el llamado irrumpe, no como modo dialectico en relación al uno-mismo, sino, más bien, como su des-estabilizador, en la medida en que lo que llama en el llamado, o sea, el *Dasein*, tomado radicalmente como “poder-ser” (*Können-sein*), acontece, siempre ya, en el modo de la no-conformación con lo “cósico/objetualidad” (*Gegenständlichkeit*). El llamado de la conciencia acontece, es dado, entonces, como rendimiento de la “insignificancia” (*Bedeutungslosigkeit*) (*SuZ*, p. 273) por sobre la conformación del “para-qué” (*Um-zu*) del mundo,¹⁸ dejando al *Dasein* ante la posibilidad de un encuentro, por así decir, “cara a cara”, con su propio modo de ser, es decir, con el único modo a través del cual este ente tiene que ser su mismidad.¹⁹

Que el llamado de la conciencia esté vinculado con la facticidad lo muestra el hecho de que el llamado *no dice nada*, en el sentido restringido de que lo que el llamado abre es, en cada caso, un determinado modo de posibilidad existencial, la cual debe ser indudablemente distinguida de cualquier “objetualidad”. De ahí que Heidegger se manifieste en términos poco comprensivos cuando dice que el llamado posee un carácter relativo al “prevocar-[llamar]-hacia-delante” (*Vor-[nach-vorne]*

¹⁸ Hacemos mención del carácter de la “mundaneidad” (*Weltlichkeit*) y de la explicación que da el propio Heidegger sobre el aparecer de los útiles y el mundo entorno. El “contexto pragmático”, el cual comporta el mundo-entorno, queda emparentado con el ámbito que soporta el “para-algo” (*Um-zu*) de la remisión del útil, mientras la “totalidad respeccional” es un fenómeno ligado al “por-mor-del” (*Worumwillen*) *Dasein*, o sea, al ámbito de auto-remisión que todo útil, en cuanto para-algo, comporta. El existenciaro del cual es deudor la “totalidad respeccional” es el “todo respeccional” (*Bezugs ganze*), que vendría a actuar de elemento trascendental, por cuanto contendría la totalidad de “condiciones respectivas” (*Bewandtnis ganzheit*) como su (auto)referencia hacia el *Dasein* —la significatividad y mundaneidad—. Lo importante, para nuestros intereses, radica en que el por-mor-de hace referencia a un aspecto sumamente autorreferencial con respecto al *Dasein*.

¹⁹ En resumen, éste constituye el aporte afectivo de la angustia: la destrucción del elemento de ilación o conformación hermenéutica del mundo, en su rendimiento de absorción, sujeción al sentido familiar del mundo. Por esta razón, Heidegger se permite decir que el llamado no dice nada (*SuZ*, p. 273).

Rufen). En efecto, si lo descubierto es, en cada caso, una posibilidad, esta posibilidad ha de presentar un carácter especial por cuanto queda marcada por la existencialidad, es decir, lo abierto por el llamado ha de determinarse en su carácter proyectivo-anticipativo, el cual es el modo en el que este *Dasein* se temporiza.²⁰ Esta tensión que parece existir entre una tensión proyectiva y una anticipación de lo ya-sido, es decir, con la facticidad, en nuestra opinión, es lo que constituye una primera aproximación de la mismidad, como decimos, englobada y presupuesta en el desarrollo de la facticidad. El llamado, entonces, cobra aquí importancia porque vincula al *Dasein* con una posibilidad que, siempre ya, debe ejecutarse al modo de una anticipación sobre la tensión “futurizante” de un proyecto.

Pero habría que enfatizar que el llamado de la conciencia, el cual permite una primera aproximación al “llamamiento del sí mismo hacia su poder ser sí mismo” (*aufgerufen zu ihm selbst, das heißt zu seinem eigensten Seinkönnen*) (*SuZ*, p. 274), no podría erigirse como primera atestiguación de la mismidad, si la posibilidad que realza no es concebida como anticipada, es decir, integrada dentro de un proyecto relativo al haber-sido, o sea, a la facticidad, porque la “anticipación” (*Vorwegnahme*) significa posibilidad de “adelantarse a la posibilidad” (*Vorlaufen in die Möglichkeit*) (*SuZ*, p. 299), ser capaz de integrar la posibilidad con nuestro respectivo modo de ser.

4. La posibilidad existencial

Como se echa de ver, en las dinámicas relativas a la anticipación, proyectiva y pre-vocante del llamado, esta misma facticidad parece no ajustarse en demasía sobre el carácter de lo “pre-vocante” (*Vorrufen*), por cuanto tal facticidad, en todo caso, vendría a cubrir el dominio de lo (ya) sido, esto es, justamente, no lo proyectivo, sino lo “retro-vocante” (*Zurückrufen*) (cfr. *SuZ*, p. 277). El llamado de la conciencia, entonces, “pre-voca” con la misma necesidad que “retro-voca”, porque, en términos generales, es un fenómeno en correspondencia con el ser del *Dasein* en cuanto cuidado, o sea, coloca al *Dasein* ante una posibilidad de experiencia en correspondencia con su específica temporalidad extática. En este sentido, el pasado no es algo que debe quedar atrás, como una sombra, sino, antes bien, el pasado, entendido a la manera

²⁰ Esto se colige por la estructura del cuidado (cfr. *SuZ*, p. 192).

de la facticidad, configura, por así decir, toda posibilidad proyectiva-“futurizante”, permitiendo así que la posibilidad quede arraigada en la propia “historicidad” (*Geschichtlichkeit*) y, por ende, imposibilitando que el ser de este ente —el *Dasein*— sea subsumido por modalidades relativas a la *Vorhandenheit*, e incluso, yendo más allá, impidiendo que la posibilidad, de orden existencial y ontológica, sea aprehendida en abstracto, pues, al amparo de la facticidad, la posibilidad, que es el *Dasein* mismo, además de quedar vinculada a una historia y tradición, aporta al poder-ser de este ente su código afectivo, su encontrarse, el cual, como vimos en el apartado anterior, constituye una primera formalización de la mismidad.

Es menester un desarrollo más explícito del horizonte que permite la vinculación del llamado y la posibilidad, denominada aquí “retro- vocante”. Este análisis viene motivado a través de la intención de responder a las preguntas: ¿quién es el llamado?, ¿quién llama?, ¿y quién es llamado? Y ello por la razón de que el análisis quedó en una indeterminación intrínseca al propio llamado, en la medida en que lo que se descubría, en cada caso, mediante tal llamado (de la conciencia), era una posibilidad de orden existencial expresada en términos puramente negativos: esta posibilidad ontológica no era homologable a ninguna instancia *quidditativa*. Pero esta indeterminación, en cambio, es muy positiva, por cuanto potencia el carácter existencial del mismo llamado en cuanto no conformante con lo cósmico. Esto quiere decir, *grosso modo*, que la “indeterminabilidad” del llamado, como característica extraída de una lectura fenomenológica, tiene que ver con la estructura de aquello que siempre ya descubre la conciencia: la mismidad. El quién del llamado sería, entonces, el sí-mismo propio del *Dasein*. Que el quién del llamado sea la mismidad significa que lo abierto a través del llamado es el fondo indisponible de un modo de apertura, determinado por la facticidad, que el *Dasein* mismo es entrañablemente en cuanto realce de su propia estructura cardinal: el ser-en-el-mundo. Y ello en virtud del hecho de que lo que abre el llamado de la conciencia, desde la pregunta por su quién, es la mismidad como forma de apertura autorreferencial del *Dasein*, y en analogía con la angustia: el ser-en-el-mundo en cuanto tal, o sea, en cuanto “comportarse” (*Sichverhalten*) no consistente

propriadamente en ser “dentro-de[l]” (*bei*) mundo, sino, antes bien, en “ser-en” (*In-Sein*) el mundo, como *teniendo mundo*.²¹

Lo último manifestado, por lo demás, vendría a dar cuenta del carácter nivelador y desfigurador de la impropiedad, en la medida en que tal impropiedad es pensada como correlato de una huida: la huida del *Dasein* ante su mismidad, una mismidad que se reviste bajo el carácter de una apertura, plena y óptima, de este ente, en un matiz potenciador de la afectividad como eminente “temple anímico” (*Stimmung*), a través del cual el *Dasein* se topa con lo que realmente es: un singular poder-ser finito. Es curioso el hecho de que Heidegger tematicice, una vez realizado un análisis de la situación hermenéutica del ser-en-el-mundo, el sí-mismo del *Dasein* bajo adjetivaciones relativas a la “inhospitalidad” (*Unheimlichkeit*) y la “carencia de hogar” (*Unzuhause*) (*SuZ*, pp. 276 y ss.). Hacerlo conlleva la aceptación del siguiente *dictum*: el *Dasein* es, para sí-mismo, lo más “extraño” (*fremd*). De suerte que esta extrañeza deba ser reconducida desde la experiencia del ser-en-el-mundo, y bajo el horizonte de la confianza, o sea, de la cotidianidad del término medio. Lo realmente paradójico, a nuestro juicio, es que de la misma forma en que el ser-en-el-mundo se descubre, de modo propio y ontológico, en la cancelación e interrupción del mecanismo de ilación de la “condición respectiva” (*Bewandtnis*), el sí-mismo sólo es aprehensible como modalidad de temporalización ejecutiva de la extrañeza o la inhospitalidad. ¿Cómo es posible que algo que somos esencialmente, el sí-mismo, como nuestra posibilidad más propia y específica, sea, a su vez, lo más extraño? La razón de tal extrañeza tiene que ver con un

²¹ Aunque Heidegger no fuera muy pródigo a la hora de fundamentar la relevancia de los otros-*Dasein*, el fenómeno de la alteridad, en su libro *SuZ*, al menos, sí parece haber distinguido que, de manera fehaciente y clara, al “ser-con”, entendido como modalidad existencial posibilitadora de toda determinación comunitaria e interpersonal, le pertenece un peculiar modo de acceso: la “solicitud” (*Fürsorge*), la cual ha de ejecutarse, si se quiere propiadamente, en cuanto solicitud “anticipativo-liberadora” (*vorspringend-befreiend*) (*SuZ*, pp. 121-125). Esta constatación nacía de una previa separación ontológica entre el modo de aparecer del ente intramundano y los otros, pues los otros no están solamente “dentro-del” mundo, sino que tienen-mundo, a pesar de que en el análisis del útil se hubiera vinculado el modo de aparición de los otros al de los útiles, en el sentido de que, mediante el trato utilitario con los entes intramundanos, el otro quedaba ya dado como portador o usuario. Para un desarrollo más pormenorizado, cfr. Garrido-Periñán (2019b, pp. 175-200).

intento, de parte de Heidegger, de dar cuenta de una posibilidad de acceso, de manera plena, a una posibilidad genuina, altamente distintiva por cuanto existencial, que tiene que ver con lo que este mismo *Dasein* es. Es, dicho de otro modo, como si Heidegger hubiera pensado que la única vía para ser sí-mismo estribara en llevar a término una acción cuyo destino fuera preservar la posibilidad en cuanto posibilidad, una posibilidad cuasi-pura, sin mácula, y diametralmente opuesta a consideraciones objetivas o “cosificantes”. De ahí que se introduzca el término “nihilidad” (*Nichtigkeit*) (SuZ, p. 286), y no, precisamente, de cara a manifestar un nihilismo negativo, a la manera de la afirmación: “el ser del *Dasein* es la nada”, sino para potenciar el gesto, de corte fenomenológico, que consiste en la *preservación de la posibilidad en cuanto tal*. Que el llamado, en última instancia, llame al originario “ser-culpable” (*Schuldigsein*) tiene que ser puesto en relación, obviamente, no con una culpa cual pecado original, sino, más bien, con una advertencia: el sí-mismo del *Dasein* consiste en una determinación, relativa a su concreción existencial en cuanto ser-posible, que, considerada como tal, es decir, como determinación, nunca ha de resultar reificada, sino, antes bien, tomada de manera activa, o sea, contra la latencia cómoda y analgésica por la cual este ente vive su existencia de modo cotidiano.

La mismidad del *Dasein* consiste, por tanto, en la preservación de la (su) posibilidad en cuanto tal, a la manera de un eminente modo autorreferencial de apertura, mediante la cual este *Dasein* puede ser lo que es.

5. Inhospitalidad

La tarea es clara: consiste en establecer, habiendo reconducido con anterioridad los fenómenos a su estructura de comprensión previa (situación hermenéutica), las condiciones de posibilidad de la existencialidad misma, a través de la cual el poder-ser fáctico del *Dasein*, horizonte al que remiten los fenómenos de la conciencia, el llamado y la culpa, puedan, *stricto sensu*, ser llevados a término ejecutivamente (vía fenomenológica). Y esto es de vital importancia, pues la posibilidad eminente y peculiar, potenciada a través del acceso a la mismidad del *Dasein*, es sólo preservada si son seguidas estas pautas formales, o sea: el *Dasein* sólo puede resguardar un acceso y una obtención de la posibilidad existencial, posibilidad que él mismo es, si, como ser-en-el-mundo, siempre ya se encuentra dispuesto a ello, como queriéndolo.

A esta modalidad de querer ser consciente, la cual irrumpe como correlato de la atestiguación de un sí-mismo propio, lo llama Heidegger el querer-tener-conciencia (cfr. *SuZ*, pp. 288-289). Ahora bien, ¿no son las condiciones existenciales del llamado de la conciencia, en cuanto “pre-retro-vocante” (*Vor-zurück-Rufen*), para todo *Dasein*? ¿No estamos ante una abstracción? Esta indicación sobre el carácter abstracto de tales existenciarios se debe, en parte, a la naturaleza, de corte trascendental —proveer las condiciones de posibilidad de la experiencia de la existencialidad y preparar la pregunta que consolide el sentido del ser del ente por medio de la vía analítica existencial— que guía a los análisis de *SuZ*. Pero esto es, a nuestro juicio, tan sólo aparente, ya que el análisis existencial busca poner de manifiesto la experiencia de los fenómenos existenciales —o sea, los existenciarios— en su exclusiva y singular especificidad, de tal manera que lo realmente importante es su modalidad de ejecución. Que semejante empresa sea posible se debe, de nuevo, al rol que juega la noción del sí-mismo en los análisis del llamado, la conciencia y la culpa. De la misma manera en la que Heidegger, un poco antes, cuando intentó dar cuenta de la angustia en cuanto disposición afectiva fundamental que propicia un encuentro pleno con el modo de ser del *Dasein* (*SuZ*, pp. 184-191), se refirió a un momento trascendental, que tenía como base la cancelación u obturación de los rendimientos de los respectos de conformación hermenéuticos del mundo —los “para qué(s)” (*Um-zu*)—, en una acentuación sin paliativos de la estructura autorreferencial relativa al “por-mor-de” (*Worumwillen*). En relación con el problema que estamos tratando aquí, con la posible abstracción relativa a los existenciarios sucede una cosa análoga. Y esto en razón del siguiente motivo: la “singularización” (*Vereinzelung*), determinada como consecuencia de la disposición afectiva de la angustia, es alcanzada solo en la medida en que el llamado —el cual conforma y activa todo acto de conciencia para Heidegger—, cancelando la absorción inherente a los modos de vida cotidianos, quebrándolos y dejándolos inoperativos, hace posible que el *Dasein* sea capaz de anticiparse a su respectiva “inhospitalidad” (*Unheimlichkeit*). Este poder adelantarse, que conforma la nervadura que abre el acto de conciencia, lograría una restitución de la impropiedad a la que está llamado todo *Dasein*, favoreciendo, a su vez, que este ente se confronte con lo que realmente es, siendo en correspondencia con su sí-mismo más propio. Puede no menos que asombrar, empero, que el establecimiento de la singularidad transcurra, se quiera o no, por una instauración de un determinado modo de

temporalización denominado por Heidegger el “más propio poder-ser” (*eigenstes Seinkönnen*), el cual sólo se hace, en términos efectivos, singular y específico, porque remite a una posibilidad de ser sí-mismo por parte de este ente-*Dasein*. Si no fuera porque la inhospitalidad originaria del *Dasein* remitiera a la posibilidad de un sí-mismo, no tendría ningún sentido hablar de singularidad existencial o fenomenológica, pues estaríamos tratando fenómenos no investidos de su propio y esencial carácter: que son dados.

Por tanto, la mismidad se ubica aquí como condición de posibilidad de la respectiva singularidad y especificidad de los existenciaros que vertebran la analítica existencial expuesta y desarrollada en *SuZ*.

6. Dejar-en-libertad a la mismidad: la responsabilidad

Heidegger manifiesta: “El de-dónde del llamar en el pre-vocar hacia es el hacia-dónde del retro-vocar. El llamado no da a entender un poder-ser general; el llamado abre un poder-ser como en cada caso singularizado, con respecto a cada *Dasein*” (*SuZ*, p. 280).²² Como se echa de ver, los efectos del llamado se ejercen como resultado de que, en cada caso, el *Dasein* pueda entenderse de manera singular, o lo que es igual, como movimiento refractario a la tendencia envolvente, por cuanto sustractiva, de la cotidianidad del término medio. Esta especial singularidad, signada en términos de “aislamiento” (*Vereinzeltung*), tiene que ser puesta en relación con nuestro desarrollo en torno a la mismidad, pues aislamiento o singularidad ha de significar, para Heidegger, la capacidad del *Dasein* de abrir su modo de ser en cuanto tal, sin el subterfugio del emplazamiento disposicional-afectivo ofrecido, de manera regalada, por el uno-mismo. Pero, el resultado —que el *Dasein* sea, en cada caso, *Dasein* y no un ente intramundano más— tiene que ser vinculado, tal y como se sigue del fragmento arriba mentado, con la posibilidad de que el “pre-vocar-hacia” (*Vorrufen auf*) y el “hacia-dónde del retro-vocar” (*Wohin des Zurückrufens*), entendidos como estructuras provenientes del ser-en-el-mundo, las cuales mueven al llamado en cuanto voz de la conciencia, se tornen coincidentes. Esto es sólo posible por la impronta que juega la noción de “mismidad” dentro de la constitución del llamado y la conciencia, y, en concreto, por el papel

²² “Das Woher des Rufens im Vorrufen auf... ist das Wohin des Zurückrufens. Der Ruf gibt kein ideales, allgemeines Seinkönnen zu verstehen; er erschließt es als das jeweilig vereinzeltete des jeweiligen Daseins”.

constituyente del existenciario, “facticidad” (*Faktizität*), ya, empero, incluido de manera tácita en la expresión “retro-” (*zurück*-). El llamado lanza al *Dasein* al futuro, englobando el porvenir de toda posibilidad como proyecto, pero el proyectar, que es ya siempre comprensivo, se torna de tal manera y calado que sus posibilidades —ésas específicas de un ente existencial como el *Dasein*— se giran, siendo retro-vocadas, hacia nosotros (mí). La facticidad, entonces, no es sólo el ámbito relativo a la heteronomía o lo heredado, sino que, antes bien, *pertenece al dominio de lo que queda por ser asumido dentro del proyecto de una existencia concreta*, de tal manera que la posibilidad no puede nunca ser aprehendida de manera abstracta, sino encarnada en un horizonte fáctico. En definitiva: por-mor-de la facticidad el proyecto es siempre un “proyecto-arrojado” (*geworfener Entwurf*).

El proyecto, por ende, en su determinación como arrojado, tiene que ser puesto en conexión con un desarrollo de la culpa,²³ entendida ontológicamente, es decir, sin mediación de una metodología succionada por el proceder de la *Vorhandenheit*. Esto quiere decir, *grosso modo*, que la culpa y el ser-culpable han de ser puestos y vinculados con el modo de ser del *Dasein* y, por ende, retraducidos en términos existenciales. En este sentido, Heidegger habla sobre la “carencia” (*Mangel*) (cfr. *SuZ*, p. 283), precisamente, en calidad de contraejemplo de lo que se quiere rescatar cuando se manifiesta la intención de ejercer un análisis fenomenológico-existencial sobre la culpa. Ahora bien, el carecer-de-algo puede servir de hilo conductor para un adentramiento más específico en la medida en que nos pone en relación con la vivencia de un “no” (*Nicht*). Mientras que la carencia puede ser desarrollada en términos cósmicos, como carecer de dinero para comprar una vivienda, el “no” es, según Heidegger, símbolo y expresión del “ser fundamento de una nihilidad” (*Grundsein einer Nichtigkeit*) (*SuZ*, p. 283), pues, *mutatis mutandis*, la experiencia, por decirlo así, intuitiva y empírica de carecer de algo, a pesar de constituirse como vía acreditativa para el análisis fenomenológico, sin embargo, está sustentada en una experiencia ontológica, la cual es entendida siempre como aquello que pertenece, de manera singularizada, a la experiencia

²³ En alemán, “culpa” (*Schuld*) o “ser-culpable” (*Schuldigsein*) tienen un sentido mucho más amplio que en el uso que se ejerce en lengua española, ya que ser-culpable, en alemán, puede significar, al menos: a) el hecho de tener deudas con o ante algo o alguien, b) deber algo, y c) los significados adyacentes a su sentido moral (cfr. *SuZ*, pp. 281 y ss., y Garrido-Periñán, 2017, pp. 159-182).

del ser del *Dasein*. Esta experiencia ontológica es la “nihilidad” (*Nichtigkeit*). De tal manera que Heidegger puede manifestar que la condición de posibilidad de ser-culpable ante algo o alguien se debe a que el *Dasein*, en sus entrañas, es ya culpable, en la medida en que su ser es, por entero, cuidado. Esta vinculación con el cuidado no es azarosa, ya que nos pone en alerta ante consideraciones que pudieran subsumir la culpa en un modo cósico de ser. Todo lo contrario: si la culpa es un correlato del cuidado, esto quiere decir que es el cuidado el que da cuenta de la culpa, no al revés. Por eso, el ser-culpable del *Dasein* tiene que ser vinculado con el horizonte de la temporalidad que este mismo ente siempre es. De ahí que Heidegger conecte el ser-culpable con los siguientes horizontes: a) el *Dasein* es culpable porque es “-yecto”, arrojado, no puede ser fundamento de sí, auto-determinarse (cfr. *SuZ*, p. 284); b) en cuanto “futurizante”, el *Dasein* es un pro-(yecto) desde posibilidades que implican una negación de una sobre otras, pues si elegimos algo, a su vez elegimos no hacer algo otro (cfr. *SuZ*, p. 285). Pero ¿por qué, entonces, hablar sobre la culpa y no, más bien, sobre la nihilidad o el carácter de cierta negación que envuelve el modo de ser de este ente llamado *Dasein*? Esta respuesta, la cual necesitaría un desarrollo explícito e independiente (cfr. Garrido-Perriñán, 2017, pp. 159-182), debería ser tenida muy en cuenta, en la medida en que Heidegger, no lo olvidemos, está tratando sobre la conciencia y, de alguna manera, de sus fenómenos adyacentes: buena y mala conciencia, los valores de lo malo y lo bueno, etc. No obstante, *pro domo* pensamos que podemos contestar a semejante pregunta: el tratamiento fenomenológico del ser-culpable, expresado en términos ontológicos, sólo se entiende si, en cuanto fundamento, está pivotando la experiencia de la mismidad, pues, siempre ya, con el problema relativo al ser-culpable, expuesto en “a”, de lo que se trata es de que el *Dasein* se recupere a sí mismo, haciéndose cargo de su “nihilidad” arrojada; en relación con “b”, lo importante es retomar una decisión que se decida resueltamente por sobre la impronta de “a”. Y, en nuestra opinión, es en “b” donde se juega todo el fundamento no sólo de nuestra investigación, sino de los fenómenos del llamado y la conciencia, pues, como manifestamos en la introducción del presente artículo, de lo que se trata es de dar cuenta del modo de hacerse cargo de lo abierto, por medio de la angustia, por el ser-para[vuelto-a]-a-la-muerte: el “ser-total” (*Ganzheit*) del *Dasein*. Si esto es verdad, lo que conlleva el horizonte “b” es que la comprensión, signada por una facticidad dispuesta afectivamente, implica un comprender de

índole ejecutivo, siendo análogo el hecho de que comprender sea igual a “hacerse cargo” (*übernehmen*) o “responsable” (*verantwortlich*) de lo que uno es (cfr. *SuZ*, p. 288). A esta experiencia resuelta la llama Heidegger “llegar-a-ser-libre” (*Freiwerden*) (*SuZ*, p. 287), la cual ha de ser entendida como correlato del querer-tener-conciencia. Y este “querer-tener-conciencia” (*Gewissen-haben-wollen*), por último, sólo es aprehensible si se pone en conexión con la mismidad del *Dasein*, entendida como “dejar-en-libertad” (*freigeben/Freigabe*) el sí-mismo propio (cfr. Garrido-Periñán, 2019b, pp. 175-200). Como se puede colegir, aquí se juega toda forma ontológica de responsabilidad, o sea, bajo la conformación de una mismidad que integre en su seno, en cuanto poder-ser más propio, y de manera análoga al hacerse-cargo, el no-hacerse-cargo, que es, justamente, el horizonte al que apuntaba la impronta afectiva de la facticidad, pues la elección —la de ser libre— se ejerce sobre el fondo indisponible de lo elegido, y el sí-mismo es su transformación en cuanto experiencia de la propiedad del *Dasein*.

7. Conclusión: la determinación de la mismidad y la modificación del horizonte de sentido

¿Cómo el *Dasein* se abre para sí? Ante tal cuestión, es menester retrotraernos a lo pensado sobre el estado de apertura implícito en el “ser-en” (*In-Sein*) (cfr. *SuZ*, pp. 130-180). Allí Heidegger da buena cuenta del modo en que, en cada caso, el *Dasein* se relaciona con su mundo como correlato del ser-en-el-mundo, ya que, para todo acto relacional, es supuesto un previo “estado de apertura” (*Erschlossenheit*) (cfr. *SuZ*, pp. 220-221). La determinación de la mismidad, en cuanto forma de tematización del ser-propio, ha de significar, si no se quiere caer en el proceder de la *Vorhandenheit*, una determinación que se lleve a cabo como correlato del estado de apertura del *Dasein* y, por ende, la tarea habrá de consistir en la posibilidad de vincular el poder-ser propio y singular con los momentos correspondientes a tal estado de apertura: la “comprensión” (*Verstehen*), la “disposición afectiva” (*Befindlichkeit*) y el “habla” (*Rede*) (cfr. *SuZ*, pp. 134-166). Por eso, entre tanto, la determinación de la mismidad, en cuanto modo de apertura singularizada del *Dasein* sobre sí, tiene que apuntar al “instante” (*Augenblick*) de la posible unión de tales momentos. Esta determinación, de carácter unitario ya presentida en el cuidado, la llama Heidegger “resolución” (*Entschlossenheit*): “Este magnífico estado de apertura en propiedad, atestiguado en el *Dasein*

mismo a través de su conciencia —el silencioso proyectar dispuesto a la angustia hacia el más propio ser-culpable— [...]” (*SuZ*, pp. 296-297).²⁴ Aquí, quizás, lo más importante es el señalamiento de que todo acto resolutivo, proyectado como modo de ejecución del poder-ser en propiedad del *Dasein*, es un acto totalizante y holístico. La resolución realza el carácter vinculante, en relación con cada momento, abriendo así, para cada *Dasein*, una “situación” (*Situation*) individual, singular, intraducible para con el modo mediano de apertura relativo al unomismo, el cual siempre ya abre una “situación general” (*allgemeine Lage*) (*SuZ*, pp. 299 y ss.). Ahora bien ¿no parecen estas consideraciones, en torno a la mismidad, de nuevo, demasiado abstractas?

Pensamos que no. El *Dasein* siempre ya se constituye en relación cooriginaria con sus propios relatos²⁵ y, por ende, la determinación de la mismidad tiene que tomar la hechura de una *manera de ser*. También, por otro lado, la razón última de la mismidad, en el análisis de la resolución, tiene que ser desarrollada por cuanto esta mismidad lo que produce es una potenciación de la resolución, entendida como modalidad ejecutiva que se decide a ser conforme a la totalidad originaria atestiguada en el llamado de la conciencia, como algo que le va, de suyo, al *Dasein*. Para decirlo con Heidegger: la potenciación de la mismidad es como resultado de una *enfaticación del aspecto autorreferencial*, ya mentado con la expresión “por-mor-de” (*Worumwillen*), el cual ha de quedar ínsito en todo acto resolutivo. Esta modificación, dentro del comportarse del *Dasein*, tiene como consecuencia una reconducción del horizonte del sentido, por el cual se regula, comprende y ejecuta todo venir a presencia del ente. Tal realce en la significación aprehendida mediante el sentido, sobre aquello que es o aparece, toma la forma de la mismidad en la medida en que se pone en homologación con las estructuras singulares y existenciales del *Dasein*, modificándose, de esta manera, toda referencia

²⁴ “Diese ausgezeichnete, im Dasein selbst durch sein Gewissen bezeugte eigentliche Erschlossenheit — das verschwiegene, angstbereite Sichentwerfen auf das eigenste Schuldigsein — [...]”.

²⁵ *Grosso modo*, el *Dasein*, siendo un ser-en-el-mundo, es decir, un “comportarse” (*Sichverhalten*) proyectado en posibilidades de calado fáctico, no se instaura a sí-mismo, colocándose como el primer momento en la constitución, digamos de su subjetividad, sino que es, en igualdad de condiciones, cooriginario a sus relatos.

hermenéutica, todo acto valorativo y, por último, la misma ejecución, complicada en el acto, relativo al ser-en, de la comprensión.

La mismidad del *Dasein*, por tanto, puede ser entendida como una *reconducción*, la cual emerge del *modo autorreferencial potenciado* en el momento del llamado de la conciencia, un llamado decidido a ser resuelto y conforme a lo que es, el cual modifica la mirada o comprensión sobre los horizontes de sentido que sustentan al propio comportarse del *Dasein* “en-” (*in-*) el mundo: el mundo-entorno, donde se engloban las relaciones ocupacionales, el mundo-compartido, donde emerge el otro en tanto alteridad y, en definitiva, eso que somos (soy). La modificación de una mirada reconducida es, *eo ipso*, una modificación de la manera en la que ejecutamos lo que somos. Tal modificación ejecutiva no es si, antes bien, no es promovida por la mismidad, siendo su condición necesaria y suficiente.

Referencias

- Figal, G. (1991). *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*. Anton Hain.
- Gadamer, H.-G. (1993). *Gesammelte Werke. Band 2. Hermeneutik II: Wahrheit und Methode: Ergänzungen, Register*. Mohr Siebeck.
- Garrido Periñán, J. J. (2017). En busca del sí mismo perdido del *Dasein*: un diálogo entre Kafka y Heidegger en torno a la cuestión de la culpabilidad y la mismidad. *Éndoxa: Series Filosóficas*, 40, 159-182.
- (2018). Horizontes fenomenológicos de la espacialidad en *Ser y Tiempo*: la relevancia del ser-en como vía de acceso a la mismidad del *Dasein*. *Eidos: Revista de Filosofía*, 29, 150-174.
- (2019a). La aportación no-apofántica de la disposición afectiva y la mismidad del *Dasein*: análisis fenomenológico a partir del momento estructural ser-en. *Pensamiento: Revista de investigación e información filosófica*, 75(285), 887-911.
- (2019b). La pregunta por el quién del ser-con: Heidegger en su *Ser y Tiempo*. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 39(1), 175-200.
- (2020). Caminos y esbozos para una apertura fenomenológica del horizonte mismidad desde la constitución ontológica del mundo en *Ser y Tiempo*. *Trans/form/ação: Revista de Filosofía*, 43(número especial), 269-294.
- Heidegger, H. (1975). *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen. Band 24. Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Vittorio Klostermann.

- ____ (1976). *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910–1976. Band 9. Wegmarken.* Vittorio Klostermann.
- ____ (1988). *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen. Band 63. Ontologie (Hermeneutik der Faktizität).* Vittorio Klostermann.
- ____ (1992). *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen. Band 19. Platon: Sophistes.* Vittorio Klostermann.
- ____ (1995). *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen. Band 60. Phänomenologie des religiösen Lebens.* Vittorio Klostermann.
- ____ (2002). *Sein und Zeit.* Max Niemeyer.
- ____ (2006). *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen. Band 17. Einführung in die phänomenologische Forschung.* Vittorio Klostermann.
- Hübsch, S. (1995). *Philosophie und Gewissen. Beiträge zur Rehabilitierung des philosophischen Gewissensbegriffs.* Vandenhoeck & Ruprecht.
- Kant, I. (2004). *Vorlesung zur Moralphilosophie. Vorlesung über allgemeine praktische Philosophie und Ethik. Nachschrift Kaehler.* Felix Meiner.
- Vigo, A. (2014). *Arqueología y aleteología. Estudios heideggerianos.* Logos Verlag.

<http://doi.org/10.21555/top.v0i61.1201>

An Approach to the Etho-Aesthetic Dimension in Marcuse. Between Furor and Serenity

Una aproximación a la dimensión etho-estética en Marcuse. Entre el furor y la serenidad

Edison Francisco Viveros Chavarría
Universidad Católica Luis Amigó
Colombia
edison.viverosch@amigo.edu.co
<https://orcid.org/0000-0003-0610-4110>

Recibido: 08 – 07 – 2019.

Aceptado: 12 – 07 – 2019.

Publicado en línea: 23 – 06 – 2021.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution
-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Abstract

The aim of this paper is to provide an approach to the etho-aesthetic dimension in Marcuse's thought. The approach in this paper is built upon the following thesis: the etho-aesthetic dimension consists of the transformation of subjectivity based on artistic sensitivity and critical rationality from which social relations opposed to an advanced industrial society and its one-dimensional man are reconstructed materially and intellectually. The conclusion is the following: a Marcusean critical theory, inherited from Marx and Schiller, would be one capable of analyzing the potential qualitative changes of the subjects and social institutions to generate a higher level of rational development, equitable in the distribution of resources and in the generation of greater spaces of freedom. Its basis would be an etho-aesthetic attitude that does not take pleasure in squandering, but in the reflective experience of the sensible.

Keywords: political philosophy; ethics; aesthetics; Marcuse; critical theory.

Resumen

Este artículo tiene el propósito de realizar una aproximación a la dimensión etho-estética en Marcuse. Este escrito parte de la siguiente tesis: la dimensión etho-estética consiste en la transformación de la subjetividad basada en una sensibilidad artística y una racionalidad crítica desde las cuales sean reconstruidas material e intelectualmente unas relaciones sociales opuestas a la sociedad industrial avanzada y su hombre unidimensional. La conclusión es: una teoría crítica marcusiana, heredera de Marx y Schiller, es aquella capaz de analizar los posibles cambios cualitativos de los sujetos y las instituciones sociales para generar un mayor nivel de desarrollo racional, equitativo en la distribución de recursos y en la generación de mayores espacios de libertad. Su fundamento sería una actitud etho-estética que no disfruta del derroche, sino de la experiencia reflexiva de lo sensible.

Palabras clave: filosofía política; ética; estética; Marcuse; teoría crítica.

Introducción

La nueva sensibilidad se ha transformado en un factor político. Este suceso, que muy probablemente señala un cambio de rumbo en la evolución de las sociedades contemporáneas, exige que la teoría crítica incorpore la nueva dimensión entre sus conceptos, que proyecte sus presupuestos para la posible construcción de una sociedad libre. Tal sociedad presupone por completo los logros de las sociedades existentes, en especial sus logros científicos y técnicos.

Marcuse, *Un ensayo sobre la liberación*, p. 30

Marcuse tiene una inclinación por estudiar el conflicto entre sujeto y sociedad. Es decir, se opone a la hipótesis ofrecida por la cultura de masas que sostiene que entre sujeto y sociedad existe una esplendorosa armonía. Marcuse no es un simple apologeta de la vida sin represión, sino que, por el contrario, le da un lugar de suma relevancia a los límites que impone la vida social a las pulsiones que se agitan en la subjetividad humana. Por eso es bueno decir en este momento que los exámenes que elabora Marcuse se basan en el uso de un método dialéctico. Éste consiste en exponer dos perspectivas en aparente oposición para luego mostrar que ambas, al negarse, hacen parte de una misma expresión de la sociedad industrial avanzada y su mayor “logro”, que es la constitución de un hombre unidimensional. Pero Marcuse nos muestra salidas a esas aporías: por ejemplo, la dimensión etho-estética de su teoría crítica, que puede verse principalmente en los ensayos que conforman “La dimensión estética”, del libro *Eros y civilización*, en *Ensayo sobre la liberación* y en otros textos citados en la bibliografía de este artículo. Esta actitud consiste en elaborar una forma de subjetividad difícil de doblegar por las seducciones o imposiciones que provienen de la acumulación de capital generadas por las relaciones de explotación que se dan en los sistemas de producción y la administración del capital controlado por el orden burgués. Por ejemplo, Kellner, Lewis y Pierce afirman que “Marcuse’s educational project is to mediate aesthetic education, the humanities, and the sciences with a critical theory of the contemporary

era and a radical politics aiming at emancipation and a non-repressive society" (2009, p. 6).¹

La actitud etho-estética significa llevar a cabo una vida reflexiva que se enfoca en desvelar los vínculos invisibles que subyacen en las relaciones que sostienen a la sociedad industrial avanzada. Dice Marcuse: "aparecería así un nuevo principio de realidad, bajo el que se combinaría una nueva sensibilidad y una inteligencia científica desublimada para la creación de un ethos estético" (1969b, p. 31). A este tema de la actitud etho-estética le dedicaré un apartado en el cuerpo de los argumentos, ya que, como salta a la vista, en este tipo de artículos no es posible desarrollar de manera suficiente todo lo que puede decirse sobre el tema. En ese sentido, el lector podrá tener esta idea en sus consideraciones valorativas sobre este texto.

El problema sobre el conflicto entre sujeto y sociedad es un tema bastante apreciado por Marcuse. La sociedad industrial avanzada defiende la posibilidad de la existencia de un hombre monotemático concentrado en su individualidad, en su éxito, en su vanidad. Le ofrece a este hombre una parcela de "felicidad" a cambio de su anestesiamiento crítico y su adaptación a un sistema social que le reclama mano de obra a cambio de la ilusión de la satisfacción de necesidades básicas. Necesidades que, de modo altamente sofisticado y casi imperceptible, son construidas, catalogadas e impuestas por el sistema mismo. La mano de obra puede reflejarse en tareas ejecutadas por las personas que les implican un ejercicio con sus propias capacidades: el manejo de maquinaria o el trabajo intelectual, entre otros. Es decir, "mano de obra" quiere decir la oferta de su trabajo vivo, el cual es aprovechado para generar plusvalor y enriquecimiento para un sistema que no tiene rostro y es manejado por la burguesía.

La crítica en Marcuse puede entenderse como un examen detallado de las relaciones sociales que implican la producción y el consumo de mercancías. Toda mercancía es el efecto de relaciones humanas y, en ese sentido, el trabajo humano implica una categoría central en los análisis marcusianos. La sociedad industrial avanzada está diseñada de tal modo que los seres humanos que la configuran están convencidos de que solos

¹ "El proyecto educativo de Marcuse existe para mediar en la educación estética, las humanidades y las ciencias con una teoría crítica sobre la era contemporánea y una política radical enfocada en la emancipación y una sociedad no represiva" (traducción del autor).

pueden adquirir los recursos para el desarrollo de sus estilos de vida y de que no necesitan de la dimensión solidaria con los demás, sino de una repentina interacción e intercambio de bienes y servicios. Luego de esta desagradable pero necesaria presencia del otro podrán atrincherarse de nuevo en sus cubículos con apariencia de calor de hogar. Dice Marcuse:

El hombre unidimensional oscilará continuamente entre dos hipótesis contradictorias: 1) que la sociedad industrial avanzada es capaz de contener la posibilidad de un cambio cualitativo para el futuro previsible; 2) que existen fuerzas y tendencias que pueden romper esta contención y hacer estallar la sociedad (Marcuse, 1999a, p. 25).

Marcuse señala que las dos están más unidas de lo que parece. Pero el punto que quiero señalar es que la aparente aporía entre la promesa de un cambio cualitativo y favorable para la sociedad y las fuerzas que lo harían posible se diluye en un aspecto muy sencillo pero poderoso: la aceptación individual de la dimensión unidimensional de la sociedad. Es decir, la introyección de la idea de que sólo hay una forma de vivir y es la de ofrecer la totalidad del trabajo vivo a cambio de la satisfacción de recursos ilimitados para satisfacer las propias necesidades. Tal vez por eso Marcuse dice que “ni siquiera una catástrofe provocará el cambio” (1999a, p. 25).

Lo que considero es que Marcuse sí expone varias salidas para enfrentar a la sociedad industrial avanzada. La más radical y desde la cual se desprenden las demás es la lucha de clases en la que el desarrollo económico sea ejercido en función de la calidad de vida de todas las personas. De ahí se derivaría que el trabajo intelectual detallado y cuidadoso de las relaciones humanas es un ejercicio cotidiano y ejecutado por todos, además de la puesta en marcha de una vida comunitaria basada en la solidaridad que incluya a todos los seres humanos y especialmente a los más excluidos con prácticas de equidad y equilibrio en la distribución económica. Por supuesto Marcuse sabe que esto es una aporía y que la sociedad industrial avanzada no está dispuesta a ceder en este punto básico, pero central, de la transformación social.

Por ejemplo, un engaño derivado de una supuesta aceptación de este cambio se da en una forma especial de contención llamada “Estado de bienestar”, como lo menciona Marcuse (1999b, p. 79). Éste consiste

en el ofrecimiento de un elevado nivel de satisfactores de necesidades vitales administradas por el Estado y sus sofisticadas estrategias para intensificar la producción y, como efecto, la obtención de recursos que luego serían distribuidos entre quienes participen activamente en este proceso. O sea, no hay ningún cambio estructural, sino una distribución ilusoria para unos cuantos y el sometimiento opresor de otros muchos que serían los que mayor esfuerzo y trabajo vivo ofrecerían. De fondo quiere decir que es necesario sostener la diferencia de clase, pero absorbiendo en los procesos burgueses a quienes traten de oponerse a este sistema de explotación.

Otra salida que ofrece Marcuse es la etho-estética. Ésta consiste en la construcción de una subjetividad que se resista a ser sometida a los procesos de acumulación de capital producido por las relaciones de producción y administrado por el orden burgués. Tal resistencia se materializa en una forma de vida reflexiva, cada vez más consciente de las relaciones de poder intrínsecos a la sociedad industrial avanzada y que reconoce por lo menos tres tipos de impulsos: el formal, el vital y el de juego. Lo etho-estético es una salida que opta por un sujeto revolucionario que se transforma a sí mismo y se admite en medio de un poderoso sistema de acumulación de capital al que sólo se le puede oponer desde el interior. En esta salida Marcuse admite que la lucha por el cambio social sólo es viable con la ayuda de un sujeto que conozca desde adentro las diversas formas de control de la sociedad industrial avanzada. Pero, además de conocerlas, este sujeto debe poder participar de un cambio cualitativo radical que invierta la intención de acumulación por la de distribución equilibrada y el derrumbe de las falsas necesidades que empalagan y estancan lo que es realmente importante: una vida social diversa y dinámica cuyo movimiento oscile entre el furor del empuje vital y la serenidad del empuje formal por medio del empuje de juego. De esto, opina Marcuse, puede derivarse una vida buena para las personas. En este sentido, Marcuse se pregunta “¿expresa esta idea el *ethos* estético que depara el común denominador de lo estético y lo político? (1969b, p. 33)

En la dimensión etho-estética concentraré mis esfuerzos a lo largo de este escrito. Es claro que un artículo como el que trato de construir aquí presentará vacíos e insatisfacciones. No se puede esperar la solución de este problema tan profundo en la teoría crítica y en la filosofía política en un artículo de breves páginas. Pero sí se puede esperar una tesis que, aunque no sea la más novedosa en tiempos de tanta producción

intelectual, nos muestre un aceptable análisis de la dimensión etho-estética de Marcuse como alternativa para oponer resistencia a la sociedad industrial avanzada, la cual ha tomado a los mismos artículos filosóficos y los ha transformado en mercancías y a sus evaluadores en lectores insensatos, implacables e intransigentes. Todo aquello que el mismo Marcuse criticó con tanta vehemencia. A veces los lectores de Marcuse son demasiado anti-marcusianos por su actitud arrolladora y poco desublimada ante el trabajo de sus colegas. En este sentido es que quiero proponer la siguiente tesis y sus respectivos argumentos en este escrito: *la dimensión etho-estética en Marcuse consiste en la transformación de la subjetividad basada en una nueva sensibilidad artística y una racionalidad crítica, desde las cuales sean reconstruidas material e intelectualmente unas relaciones sociales opuestas a la sociedad industrial avanzada y su hombre unidimensional.*

En otras palabras, el sentido “etho-estético” es aquel que estimula la sensibilidad como base de las acciones humanas para oponerse al sentido unidimensional. Como lo enuncia Cragolini (1992), también podría nombrarse como “ética de la sensibilidad”. Esta autora coincide con la tesis que deseo poner en tensión en este artículo porque considera que la unidad entre lo estético y lo ético pensada por nuestro filósofo es una pieza importante para comprender su forma de pensar y las soluciones que ofrece a las aporías que padecemos cuando estamos en medio de la sociedad industrial avanzada.

Es importante mencionar que la tesis de este artículo no pretende explorar la relación entre los trabajos de Schiller y Marcuse. Esta tarea implicaría otros caminos diferentes al propósito de este escrito. Esta tesis y la respectiva exposición que trato de hacer tampoco se sostiene en un estado del arte que ponga a debatir todos los textos elaborados hasta el momento sobre el tema, o sea, una exhaustiva y aburrida revisión de textos y fuentes que diga qué se dice en un idioma y en otro, pero donde el autor no tiene espacio para exponer su propia tesis sobre un tema filosófico. Tanta erudición ha ido amputando la fluidez filosófica y la capacidad imaginativa para pensar problemas de forma sencilla. El exceso de erudición ha ido convirtiendo el oficio del filosofar en una tarea vacía de contenido y “generosa” en “citas” e inútiles bibliometrías. Querer hacer un estado del arte, para el caso de este texto, sería un delicado problema metodológico imposible de tramitar en un artículo y creo que ni siquiera en la extensión de un libro. El propósito de este artículo no es tan pretencioso. No busco con esta tesis hacer un

trabajo de originalidad como lo sabe pedir la sociedad industrial en la que se cobijan muchos filósofos contemporáneos y a la que Marcuse se opondría de forma vehemente. Por el contrario, deseo tan sólo exponer un punto de vista basado en una idea muy sensible para Marcuse, o sea, el tema estético y su particular forma de vincularlo con la ética. No se debe esperar más de este texto y ofrezco mis sinceras disculpas por ello.

La dimensión etho-estética en Marcuse: entre el furor y la serenidad

La verdad y la belleza se abrieron camino victoriosamente gracias a su propia fuerza vital indestructible.

Schiller, *Cartas sobre la educación estética del hombre*, novena carta, p. 173

En esta parte de mi escrito deseo asumir un riesgo, a saber, voy a plantear la que considero es una tesis central en el pensamiento de Marcuse en lo referido a la dimensión etho-estética: es en la dimensión etho-estética donde puede experimentarse una libertad artística que reconcilia las facultades inferiores con las superiores, es decir, la sensibilidad y el intelecto, el placer y la razón. Voy a decirlo de otra manera. La dimensión etho-estética para Marcuse tiene la importante tarea de mediar entre el furor de lo sensible y la serenidad de lo racional. Sin embargo, podemos preguntarnos: ¿qué tan serena puede ser también la sensibilidad y que tan furiosa puede llegar a ser la racionalidad? Lo que digo es más que un juego de palabras. Lo que quiero señalar es que, como lector de Marcuse, puedo morder un anzuelo creyendo que estos dos aspectos no están entremezclados influenciándose dialécticamente uno en el otro.

Dice López (1999) que Marcuse mantiene una estrecha relación entre la estética y los procesos de emancipación humana; ésta sería, para ella, una idea central del proyecto filosófico marcusiano. Si bien Marcuse no tiene una cita textual exacta o una frase literal en la que vincule ética y estética —como lo pedirían los “puristas” del lenguaje filosófico—, sí es claro que Marcuse defiende la idea de una ética que ayude a emancipar a los seres humanos, y esto puede lograrse con la experiencia estética. Por ese motivo he tratado de conectar las palabras etho-estética en una

sola llave semántica. No creo que tal idea sea tan descabellada porque el sentido que hay allí es el de la pretensión de la estética y su vínculo con un proyecto emancipador que se refleja en un modo de ser, en un *ethos*. Si nos hemos acercado a la obra de Marcuse, sabemos lo valiosas que son para él las actitudes estética y ética y también cómo para él era de suma relevancia tratar de vincular tales dimensiones. Otro estudioso de la obra de Marcuse, Cuevas, dice en su libro *La estética en Marcuse* que este filósofo no tiene un estudio al estilo de un sistema sobre la noción de “estética”:

La primera conclusión que sacamos es que Marcuse no realizó nunca un tratado sistemático sobre la estética en toda su trayectoria. Su última obra, *La dimensión estética*, aun cuando fue la que más se acercó a tal consideración, no podemos compararla con la sistematicidad o profundidad técnica de los grandes clásicos como la *Crítica del juicio* de Kant o las *Cartas sobre la educación estética del hombre* de Schiller o la *Filosofía del arte* de Schelling. Marcuse interrelaciona más el tema estético con otros ámbitos del saber [...]. Si es verdad que la reflexión sobre la estética aparece diseminada durante toda su obra, ya que en toda ella subyace un proyecto de hombre nuevo en la tradición de la reflexión del “hombre completo” de Herder o Schelling pero llevado en un principio a la tradición marxista revolucionaria y más adelante a un humanismo libertario (Cuevas, 2014, pp. 113-114).

Otro interlocutor al que podemos ubicar en esta línea de interpretación, con la que yo coincido, es a Cragolini, quien expone lo siguiente:

[...] ¿por qué, si la razón es negación, y produce ámbitos bidimensionales, nos encontramos en una sociedad unidimensional, en la que prima la uniformidad en todo sentido? La respuesta a esta pregunta supone hacer referencia a un proceso histórico de degradación de la razón (Cragolini, 1992, p. 42).

Si tenemos en cuenta que el contexto capitalista emerge de un formalismo cientificista, aceptaríamos que lo que se busca con una sociedad unidimensional es la adaptación de los sujetos a tal sociedad y transformar toda expresión estética en mercancía. A la sociedad unidimensional le interesa hacer de toda expresión etho-estética otra forma de mercantilización. Lo que nos viene a decir Marcuse es que la sensibilidad estética se resiste a ello. Se opone a ser borrada. Se niega con una resistencia natural que existe en toda obra de arte que enuncia la represión y las distintas formas de condición humana que sólo pueden ser expresadas por medio del lenguaje simbólico propio del arte. Creo que en esa misma dirección se hallan Cuevas (2014) y Cragolini (1992). Por su parte, López (1999) afirma que para Marcuse la cultura de masas absorbe los valores culturales para hacerlos parecer parte del orden establecido y, de este modo, ocultar el carácter denunciativo que subyace en el arte y anestesiar la conciencia crítica de los seres humanos. En consonancia con esta tesis es que considero que sí existe una idea en Marcuse que une lo ético con lo estético.

La dimensión etho-estética en Marcuse constituye una poderosa alternativa de análisis de la subjetividad, de las relaciones sociales y de las posibilidades de resistencia y subversión frente a la sociedad industrial avanzada. Puedo decir que Marcuse no es un pensador pesimista, sino que en sus análisis filosóficos subyace un pensador de la transformación social por vía de la sensibilidad racional. ¿Y por qué no de la racionalidad sensible? Porque Marcuse ubica en primer lugar a la sensibilidad y la libera de las cadenas represivas de la razón. Pero tal liberación no es total. Marcuse sabe que la sensibilidad y la razón están unidas de forma interdependiente. Dice Marcuse (1969b) que, si los sujetos logran liberar la represión de la imaginación estética en la que insiste la sociedad industrial avanzada, se abriría un contexto nuevo para el sujeto crítico y una nueva forma de vivir la experiencia. Es decir:

Liberada de la servidumbre a la explotación, la imaginación, apoyada por los logros de la ciencia, podría dirigir su poder productivo hacia una reconstrucción radical de la experiencia y del universo de la experiencia. En esta reconstrucción cambiaría el topo histórico de lo estético: encontraría expresión en la transformación del *Lebenswelt*—la sociedad como una obra de arte (Marcuse, 1969b, p. 51).

Con estas palabras de Marcuse puedo decir que la dimensión etho-estética es fundamental para su trabajo crítico. Algo muy importante subyace en esa frase: “encontrar expresión en la transformación del mundo de la vida y la sociedad como una obra de arte”, porque el *ethos* como modo de ser y la estética como expresión de la sensibilidad artística son evidentes conexiones en el pensamiento de Marcuse. Dice Cragolini, en concordancia con la tesis que trato de sostener en este artículo, que “ahora el pensamiento ha perdido todo interés y poder de modificación de la acción” (Cragolini, 1992, p. 43). Pero esto no quiere decir que Marcuse sea un pensador que cabalga sobre el lomo del pesimismo, sino que confronta a la sociedad industrial avanzada para tratar de hallar salidas más sesudas, como es el caso de la sensibilidad estética y el *ethos*. En otras palabras, la puerta que se abre es la de la subjetividad examinada, explorada y analizada. Para este trabajo crítico sobre sí mismo, nuestro filósofo nos muestra que la experiencia es central para cualquier transformación. O sea, la experiencia sería en punto de apoyo de todo cambio cualitativo y por ende de toda emancipación social. Ése es el potente significado de vivir la propia vida como una obra de arte, como una constante producción de sentido, como una comprometida hermenéutica de sí y de las relaciones sociales con los demás. En ese sentido, Marcuse nos muestra que la transformación de la tragedia en una experiencia etho-estética no quiere decir normalizar la aniquilación del otro, sino la exaltación de la convivencia, de la solidaridad y el vínculo social. Dice Marcuse: “este carácter vicario del arte ha dado lugar, una y otra vez, a la pregunta sobre la justificación del arte: ¿valía el Partenón los sufrimientos de un solo esclavo?, ¿es posible escribir poesía después de Auschwitz?” (1969b, p. 50). Y dice más adelante: “la transformación sólo es concebible como el modo por el cual los hombres libres (o, mejor, los hombres entregados a la acción de liberarse a sí mismos) configuran su vida solidariamente” (1969b, p. 51).

Marcuse (2001, p. 164) señala que el problema de la estética tiene dos polos que implican una especial atención. Primero, los valores etho-estéticos pueden ser entendidos como un adorno y derivar de ello la creencia de una elevación cultural. Segundo, éstos pueden ser una afición particular, subjetiva. De esto parece señalar que uno se refiere a la instrumentalización del arte que hace la sociedad industrial avanzada. El otro alude a aquéllos que ven en el arte una forma de habitar el mundo propio y, a partir de la dimensión estética, alcanzan la emancipación creando una obra. Aquí puedo incluir una idea importante: Marcuse

considera que la vida propia puede vivirse con un estilo, con una forma de ser crítica, analítica y sensible. Así, *ethos* quiere decir una forma de ser, un conjunto de hábitos que constituyen la forma particular de existir de una persona. En diálogo con la tesis que trato de explicar en este artículo, Cragolini dice:

Marcuse no plantea una ética basada en la racionalidad, sino una apertura a la “dimensión estética”. Lo que llamamos “proyecto ético” de Marcuse parte de la constatación de la imposibilidad de una fundamentación racional de la ética en la época actual, determinada por el concepto de razón imperante. La razón científico-tecnológica sólo se ocupa de hechos verificables, relegando la esfera de los valores al ámbito de la subjetividad. Sin embargo, podríamos decir que la ciencia y la tecnología, en tanto ideologías, determinan una ética, la de la utilización del hombre y la naturaleza como medios. Aun cuando ciencia y técnica pretendan neutralidad valorativa, están guiadas en su acción por una axiología de la reducción del hombre a cosa (1992, p. 45).

El punto es que los aspectos sensible y racional se tocan de diversas maneras al mismo tiempo que se niegan uno al otro. De esto puedo derivar algunas cuestiones ¿En qué sentido la dimensión estética facilita la expresión represiva de contenidos culturales que a la vez se oponen al principio de actuación? ¿En qué sentido la razón teórica y práctica le han dado forma al mundo del principio de actuación? ¿En qué sentido dice Marcuse que la dimensión estética está obligada a permanecer entre la razón teórica y la razón práctica? ¿Cuál es el sentido original y la función de la estética? ¿Existe para la estética una tarea mediadora entre el placer, la sensualidad, la belleza, la verdad, el arte y la libertad? ¿Es esta relación a la que podríamos llamar “dimensión estética”? Cuando Marcuse introduce la noción de “facultades inferiores”, ¿se refiere a la afectación del “pathos” en el ser humano?, y cuando introduce la noción de “facultad superior”, ¿se refiere al “logos” en su sentido racional?

Para abordar estos problemas, Marcuse (2001, pp. 165-166) acude a Kant desde tres ideas. Primero, quiere confrontar la relación sujeto-objeto en perspectiva científica desde la *Crítica de la razón pura*; segundo, la razón

práctica y sus respectivos problemas morales; tercero, una dimensión intermedia a partir del juicio estético. Ya en este momento Marcuse nos ofrece la idea de “mediación”. Es decir, la dimensión estética podría transitar entre la sensibilidad epistemológica y la moral. Sin embargo, ahí no se agota su importancia. Marcuse va a traer una poderosa idea kantiana, y es la noción de “receptividad”. La sensualidad tiene la capacidad de recibir la afectación que le ofrece un objeto a los sentidos, y esto lo hace a partir del juicio del gusto. Dice Kant que “el juicio del gusto no es un juicio de conocimiento, un juicio lógico, sino estético, o sea un juicio cuyo motivo determinante sólo puede ser subjetivo” (§1, p. 46). Además, Kant también sostiene que, para reflexionar si algo es bello, es necesaria la imaginación unida al entendimiento y al sentimiento de agrado o desagrado. Marcuse les da relevancia a estas ideas para seguir analizando la posibilidad de mediación de la dimensión estética. A partir de estas ideas podemos preguntar: ¿hay alguna salida que Marcuse esté vislumbrando para analizar a la sociedad industrial avanzada? ¿Cuál es la relación entre la creación de la imaginación estética y la sublimación? ¿Cuál es la relación entre belleza, libertad y dimensión etho-estética? ¿Cómo asume Marcuse la idea del interés desinteresado que subyace en la experiencia estética, ese giro en la mirada de lo objetivo a lo subjetivo, del concepto a la percepción estética?

Frente a estas preguntas podría decir que las siguientes palabras de Marcuse, inspiradas en Kant, nos darían ciertas luces. Dice él: “el orden de la belleza es el resultado del orden que gobierna el juego de la imaginación” (2001, p. 169), y dice más adelante: “para Kant, la dimensión estética es el medio dentro del que se encuentran los sentidos y el intelecto. La mediación es lograda por la imaginación” (2001, p. 170). De esto se deriva que la mediación entre razón y sensualidad se logra por el juicio estético y éste a su vez tiene efectos en el *ethos* humano. Es decir, estas dos esferas tan relevantes en el ser humano no tienen que andar separadas, sino que, por medio de un énfasis estético, puede darse una reconciliación y a su vez una forma de vivir que se resiste a ser absorbida por la sociedad industrial avanzada.

En consonancia con esto, Conti (2011) señala que la dimensión estética, para Marcuse, es un lugar de resistencia, idea que considero pertinente dado que la razón instrumental busca absorber la vida humana para incluirla en el escenario de la ganancia y Marcuse procura pensar una alternativa que se contraponga a ello, y ve en la dimensión estética una posibilidad potente para tal oposición. Esa posibilidad descansa en la

subjetividad, es decir, un sujeto logra resistirse a la razón instrumental de las sociedades avanzadas desde su propia inteligencia, sus pasiones, la intimidad de sus sentimientos y el esfuerzo por lograr objetivos que incluyan la acogida, la solidaridad y le den hospitalidad a los otros, los cuales no son entendidos como “objetos” para la ganancia capitalista, sino como sujetos que pueden pensar procesos de emancipación de su propia sensibilidad estética; es decir, la transformación estética como experiencia que sirve de vehículo para reconocer a los otros y también como acusación y examen de las expresiones del capitalismo.

Este énfasis le daría un lugar preponderante a la sensibilidad para llegar a la emancipación, a la liberación del yugo que ha mantenido la razón sobre la sensibilidad. En este momento es adecuado incluir otra pregunta: ¿acaso cree Marcuse que desde la libertad que existe en la imaginación estética puede construirse una distancia, una resistencia o una oposición a las relaciones represivas e instrumentales de la sociedad capitalista y, a partir de ello, construir un *ethos* dinámico, deliberativo y estético? ¿Está Marcuse diciéndonos que, a partir de la experiencia de liberación del objeto en su “ser libre” y el respectivo juego de imaginación, puede crearse otra actitud de orden etho-estético, otra forma de experimentar un placer distinto al que se siente en el sometimiento del trabajo enajenado? ¿Tal vez Marcuse está señalando que hay un fracaso humano cuando la sociedad avanzada ha pretendido gobernar las facultades sensuales por medio de la razón, intentando subyugar lo indomable y educar aquello que no es educable como lo es el *pathos* humano?

Para aproximar una respuesta a estas preguntas, me parece adecuado plantear un ejemplo. Me refiero a la experiencia de la lectura con obras de literatura como *José y sus hermanos* o *Muerte en Venecia* de Thomas Mann, *En busca del tiempo perdido* de Marcel Proust o textos filosóficos como el *Ecce homo* de Nietzsche. Estos textos, conducidos por seres extraordinarios, despiertan la imaginación, toman al lector de la mano y le llevan a otra temporalidad, a otra vivencia, y le crean un mundo enigmático, de escucha y a la vez de diálogo con otras mentes, personajes, angustias, situaciones. Todo esto en un lenguaje muy propio de cada pensador al que se le ha revelado un secreto, una especial manera de abordar el objeto literario o filosófico que no puede ser expresado de igual modo por otra mente, por brillante que ésta sea. Es la liberación del objeto en su propio modo de ser y simultáneamente armonizado en su forma como entendimiento y en su vida como sentimiento. Aquí *ethos*

y estética se dinamizan, se unen para mostrar otra forma de entender la existencia humana, o sea, una vida no instrumental y decididamente singular. Es la cautividad placentera de vivir un mundo ajeno, nuevo, esplendoroso, aunque exponga una tragedia. Se trata de la unión de horizontes de comprensión que aparentemente eran distantes pero que se unen en la sensibilidad y en la experiencia estética de lo bello. Dice Schiller, para referirse al talento del artista, que:

No a todo aquél que siente arder ese ideal en su alma le han sido dadas la calma creadora y el paciente sentido necesarios para imprimirlo en la callada piedra o para verterlo en la sobriedad de las palabras y confiarlo a las fieles manos del tiempo (Schiller, 1990b, p. 177).

Marcuse, en su deliberación de la dimensión etho-estética, propone un tránsito entre Kant y Schiller. Considero que nuestro filósofo tiene como intención analizar que hay un diálogo entre sensibilidad y razón. Es decir, la razón se hace sensible y la sensibilidad se hace racional. ¿Pero qué quiere decir esto? Tal vez que es posible pensar y construir otra civilización humana y otro principio de realidad diferente al represivo de la sociedad avanzada. Creo que en esto consiste el sentido del *ethos* marcuseano: la transformación de sí, el cambio cualitativo de la propia subjetividad. Dice Lewis: “As a necessary mediation between the formal-drive (universal, necessary, active, and timeless) and the sensual-drive (individual, particular, passive, and ontic), play establishes an aesthetic field of self-expression where humanity is, hypothetically, able to perfect itself” (2009, p. 53).²

A partir de Schiller, Marcuse afirma que “la disciplina estética instala el orden de la sensualidad contra el orden de la razón” (2001, p. 172). Pero esta negación no es una separación radical, sino una distancia necesaria para liberar las potencialidades de la imaginación. Continúa diciendo que este proceso “armonizaría los sentimientos y los afectos con las ideas de la razón” (2001, p. 172). El sentido de “sensibilidad” por el que Marcuse se inclina es el de “Sinnlichkeit”, que se refiere a la

² “[...] Como una mediación necesaria entre el impulso formal (universal, necesario, activo y duradero y el impulso sensual (individual, particular, pasivo y óntico), el juego puede establecer un campo estético de la expresión de sí donde la humanidad es, hipotéticamente, capaz de perfeccionarse a sí misma” (traducción del autor).

gratificación instintiva e íntima que puede experimentar un ser humano abierto a su singular dimensión etho-estética. Pero, a su vez, el sentido corporal de la palabra “sensuousness” ubica el otro polo. Por tanto, imaginación y corporalidad tienen una conexión que es importante para analizar la dimensión estética. Dice Marcuse: “de la fusión de estas dos funciones cognoscitivas y las que estimulan el apetito se deriva el carácter confuso, inferior, pasivo del conocimiento por los sentidos, que los hace inadaptables al principio de realidad” (2001, p. 174).

Para Marcuse (2001, p. 70), la idea del origen erótico del arte es algo fundamental. Él considera que éste se halla en la obra misma y luego en el artista. ¿Pero entonces cuál es el lugar del artista, el de un medio de expresión para el espíritu artístico? De esto puede derivarse que la forma estética de la obra es sensual y el placer se obtiene de la obra misma. Pero esto no quiere decir que deje de lado al sujeto y su dimensión estética, sino que lo ubica en otro lugar. El ser humano se juega su propia existencia en la construcción de sentido derivado de la polarización entre el impulso formal y el impulso sensible. Él puede lograr cierta armonización a través de la dimensión etho-estética. Esta idea es de gran estima para Marcuse y es retomada del pensamiento de Schiller a partir de las *Cartas sobre la educación estética*.

Con relación a la interpretación que hace Marcuse sobre Schiller, uno puede hacer algunas preguntas. ¿Cuál es el lugar de la experiencia de lo bello y de la belleza en la dimensión etho-estética que estamos estudiando? ¿Será que la propuesta de Marcuse consiste en la elaboración de una actitud etho-estética que se oponga a la razón irracional de la sociedad avanzada? ¿Podría decirse que la actitud etho-estética consiste en aceptar el control de la imaginación en las facultades mentales del ser humano? ¿Sería correcto afirmar que la imaginación y la belleza son las bases de la actitud etho-estética?

Con relación a este tema dicen Valencia y Zúñiga que Marcuse resalta, a través de su análisis sobre la sociedad industrial avanzada:

[...] aspectos de la autonomía de la persona, donde se preservan las condiciones que hacen posible la existencia del pensamiento crítico, para que no se diluya en las formas cotidianas del consumo, en los hábitos y las costumbres de los sujetos y, en general, en las diversas manifestaciones de la cultura hegemónica

de la sociedad de mercado (Valencia y Zúñiga, 2015, p. 100).

Ahora, como afirma Marcuse (2001) siguiendo a Schiller, si la herida que tiene el hombre moderno consiste en la dicotomía entre sensibilidad y razón, entre impulso de sensualidad e impulso de forma, ¿es entonces la actitud etho-estética un camino posible para pasar de una civilización que reprime la experiencia estética imponiendo el uso excesivo de la razón irracional a una civilización que gire alrededor de la dimensión etho-estética y su diálogo con la facultad racional? ¿Es la propuesta de Marcuse una armonización entre sensibilidad y razón, entre ética, estética y logos, pero con predominio estético? Parece que Marcuse está de acuerdo con Schiller cuando éste dice en la séptima de las *Cartas sobre la educación estética* lo siguiente:

Antes de aventurarnos a favorecer la multiplicidad natural del género humano, ha de haberse calmado en el seno del hombre moral la lucha de las fuerzas elementales, la pugna de los impulsos ciegos, y haber concluido definitivamente el despreciable antagonismo que reinaba en él (Schiller, 1990c, p. 161).

Esta serenidad que puede alcanzarse en el ser humano sería el efecto de la entrada de otro impulso. Se trata del impulso de juego. Marcuse sugiere que éste se basa en la belleza y la libertad, es decir, que se opone a la represión para darle apertura a las potencias sensibles y a la dimensión estética en toda su fuerza. Dice Schiller en la carta 15 de las *Cartas sobre la educación estética*:

El objeto del impulso sensible, expresado con un concepto general, se denomina *vida* en su más amplio sentido; un concepto que significa todo ser material y toda presencia sensible inmediata. El objeto del impulso formal, expresado en un concepto general, se denomina *forma*, tanto en su acepción propia como impropia; concepto éste que encierra en sí todas las cualidades formales de las cosas y todas las relaciones de las mismas con el pensamiento. El objeto del impulso del juego, expuesto en un esquema general, se denomina entonces *forma viva*; con un concepto que sirve para

designar todas las cualidades estéticas de los fenómenos y, en una palabra, aquello que denominamos *belleza* en su más amplia acepción (Schiller, 1990a, p. 231).

Marcuse resalta que la fuerza del impulso de juego está en el acto mismo de existir, de estar resistiéndose a la severidad y a la insatisfacción con que se nos presentan las excesivas peticiones del orden de la realidad. El impulso de juego les resta importancia a estas presiones y es constante en liberarse de ellas, es decir, no se deja constreñir. El impulso de juego actúa no sólo de forma intelectual sino a partir de relaciones humanas que se sostienen en la dimensión etho-estética, las condiciones históricas y materiales. ¿Pero cómo lograr esto si el trabajo enajenado tiene tanta fuerza, tanto poder sobre nosotros mismos? Creo que, para Marcuse, la dimensión etho-estética es una alternativa para resistir en la sociedad industrial avanzada, si bien por supuesto no es prescriptiva en el sentido de ofrecer fórmulas mágicas de solución. Dice, sobre la idea de impulso de juego de Schiller, que “estas ideas representan una de las posiciones más adelantadas del pensamiento” (Marcuse, 2001, p. 177) Para Marcuse, inspirado en Schiller, sí existen formas de enfrentar a la sociedad capitalista, y se trata de asumir a la dimensión etho-estética como fuente de gobernabilidad de la existencia humana y de transformación de la percepción y los sentimientos.

Con la idea del impulso de juego se me ocurren dos ejemplos. El primero se trata de la película *Billy Elliot*. En ella, un adolescente apasionado por el baile logra vencer estereotipos heterosexistas y sociales para finalmente dejarse llevar por un *hobby*, por una pasión artística más fuerte que el principio de realidad de su época. El otro ejemplo es la película australiana *Claroscuro*, en la que un talentoso pianista, subyugado por la presión disciplinada de su padre y una sociedad indiferente a la potencia del arte, conquista la cumbre de un talento musical que rompe con el constreñimiento social y familiar. En ambas películas puede notarse el concepto de “impulso de juego” en acción, es decir, la dimensión estética en toda su potencia dando vida propia a objetos artísticos que se niegan a ser borrados por la sociedad industrial avanzada y que transforma la vida interior de sus protagonistas. Sin embargo, queda la sensación de que, a pesar de haber sido un par de manifestaciones bastante estéticas, luego caen en el peligro de ser engullidas por su sistema demasiado hábil para convertir una resistencia etho-estética en un ejemplo de reproducción mercantil. Dice

Conti: “el temple estético del alma es para Schiller un estado de máxima realidad y es por eso que la actividad estética es la más provechosa para el conocimiento y para la moralidad” (2011, p. 78). En consonancia con esto vienen bien estas palabras de Marcuse:

La conquista de esta familiaridad inmediata, las “mediaciones” que harían de las diversas formas del arte rebelde una fuerza liberadora en la escala social (esto es una fuerza subversiva), están todavía por alcanzar. Radicaría en modalidades de trabajo y placer, de pensamiento y conducta, en una tecnología y en un medio ambiente natural, que expresen el ethos estético del socialismo (1969b, p. 53).

De estas palabras de Marcuse puedo derivar lo siguiente: la sociedad industrial avanzada aumenta las posibilidades de gratificación para las masas para hacerles creer que con ello han sublimado sus pulsiones. El problema consiste en llevar a cabo un dominio absoluto de la sociedad a partir del ámbito íntimo del ser humano. En este sentido, la salida que insinúa Marcuse es etho-estética, es decir, una respuesta que salga de la experiencia emancipadora y personal de cada sujeto. En este sentido dicen Valencia y Zúñiga:

Esa dimensión interior del ser humano ha sido cercenada con la penetración de la sociedad a la alcoba y la disolución del pensamiento individual bajo la llamada opinión pública. La sociedad como totalidad termina destruyendo los espacios necesarios para la elaboración de pensamiento autónomo. Estos se caracterizan, principalmente, porque el individuo puede obtener de ellos la soledad y el silencio, concebidas como bendiciones mínimas para la independencia del individuo de la sociedad (Valencia y Zúñiga, 2015, p. 102).

Ahora, me arriesgo a decir que el centro del problema de la dimensión estética está en que la civilización capitalista intentó solucionar el conflicto entre el impulso sensual y el impulso formal con la supremacía del segundo sobre el primero por medio de procesos represivos. Pero Marcuse ofrece una alternativa contraria, o sea, reconciliando los dos

principios y neutralizando la tiranía de la racionalidad con la prioridad de la sensibilidad. Sin embargo, Marcuse deja algunos pasajes que son realmente oscuros. Por ejemplo, ¿en qué consiste la idea de ubicar la moral en el campo de la dimensión estética? ¿No es acaso un guiño de Marcuse al imperativo categórico de Kant a partir de la idea de una liberación de la energía sensual adecuada al orden universal de la libertad? Si no es esto ¿en qué consiste esa idea de un orden general basado en la libre gratificación de los individuos?

Marcuse (2001, p. 176) incluye la noción del tiempo para señalar que la gratificación se ve amenazada por la fugacidad temporal. Por medio de la dimensión etho-estética es posible oponerse a una forma del tiempo vacío y enajenador para pasar a una temporalidad que estimula la imaginación y la creatividad. Es decir, no se trata de un tiempo que enfatiza lo cronológico y lo medible empíricamente. Es una temporalidad para la elaboración estética, para una forma superior de cultura en la que el impulso sensible y el impulso formal estén en una relación de reciprocidad, mediados por impulso de juego.

De la puesta en marcha del impulso de juego, Marcuse (2001, pp. 181-182) deriva tres razonamientos. El primero refiere a la posible desaparición del trabajo fatigado. Esto podría alcanzarse si se reconsidera la necesidad como una escasez y se pasa a una comprensión de la necesidad como la búsqueda de la dimensión etho-estética basada en el trabajo placentero, prudente y no fatigoso. El segundo se dirige a una posible sublimación del impulso sensible a través de una decidida atención en la construcción de una actitud etho-estética, además de desublimar el impulso de la forma restándole importancia al exceso de la razón que le subyace en sus pretensiones de dominio del mundo objetivo y de los demás. El tercero consiste en reinterpretar el tiempo que pasa del sentido finito del placer a la constante satisfacción que se puede obtener con una actitud estética. Es decir, volver la mirada sobre las posibilidades abiertas y transformadoras que están en una temporalidad no lineal y estética. Marcuse (2001) reconoce el lugar central que ocupa el impulso de juego porque media entre el principio de placer y el principio de realidad, entre el furor de lo sensible y la serenidad de la racionalidad, entre la apertura de sentido de la estética y la relevancia del entendimiento de la razón.

Con relación a este tema dice Feijóo en el estudio introductorio de las *Cartas sobre la educación estética del hombre* de Schiller que a Marcuse le interesó “la reivindicación de la sensibilidad” (1990, p. XCV) y “la

posibilidad de una intervención directa del arte en la praxis social, reflexión sin duda paralela a los acontecimientos políticos de la época” (1990, p. XCVII).

Consideraciones finales

Conti expresó que:

[...] tanto Schiller como Marcuse se han ocupado de mostrar las posibilidades que inaugura la dimensión estética para el restablecimiento de la racionalidad completa del hombre, entendida como el conjunto de sus facultades, y para el quiebre con la estructura cosificada de su relación con el mundo y los otros hombres, minimizando —de esa forma— el alcance de la alienación (2011, p. 76).

Coincido con Conti (2011) en este aspecto y considero que Marcuse ofrece una alternativa bastante elaborada para afrontar la cultura de la sociedad avanzada, y ésta es la construcción de una actitud etho-estética por parte de cada sujeto. Él se refiere a una forma de vida humana que no se concentre en la represión. Esto puede lograrse si la subjetividad y sus respectivas pulsiones se mantienen en una relación de tensión e interdependencia con el mundo objetivo. Puede decirse que Marcuse no le niega un lugar a la represión, pero cree que ésta debería emerger sublimada en la expresión artístico-estética y, de este modo, aparecería una abundancia estética opuesta al arsenal de mercancías que denunció Marx en el comienzo de *El capital*.

Marcuse (1969c, p. 9) sostiene que la tarea de la transformación social ha de tener expresiones contrarias a las de la intencionalidad acumuladora de la sociedad industrial avanzada. Se trata de una expresión clave: la solidaridad. En este sentido, podría concluir que para Marcuse la solidaridad entre los seres humanos es una expresión que se opondría a la pobreza y a la miseria que genera la ilusoria necesidad de querer adquirirlo todo, comprarlo todo, acumularlo todo. Una austeridad que se apoyaría en una actitud etho-estética que no disfruta del derroche, sino del uso reflexivo de los recursos y de la utilización consciente de las posibilidades dispuestas para todos. Se trata de una actitud que quiere arrebatarse el poder de engullir todo producto social al sistema económico predominante y transformarlo en una distribución racional y consciente y, a la vez, devolver una vida vivida con dignidad.

Otra conclusión que puedo proponer es que una teoría crítica desde la lupa marcusiana es aquélla que es capaz de analizar y determinar los posibles cambios de las instituciones sociales para generar un mayor nivel de desarrollo racional, equitativo en la distribución de recursos y en la generación de mayores espacios de libertad. Dice Marcuse: “Las posibilidades utópicas se hallan implícitas en las fuerzas técnicas y tecnológicas [...] la utilización racional de estas fuerzas a escala global acabaría con la pobreza y la escasez en un futuro muy previsible” (1969a, p. 11). Es en este sentido que quiero decir que Marcuse no es propiamente un pesimista, sino un pensador complejo, dialéctico, contundentemente directo y analítico del sistema capitalista y de la sociedad industrial avanzada. Marcuse opta por creer en la transformación de una nueva sensibilidad artística que se oponga a las imposiciones masificadoras de la sociedad industrial avanzada y su hombre unidimensional.

Quiero terminar con unas palabras de Marcuse que reflejan su crítica a una antropología capitalista del hombre como mercancía y, de este modo, resaltar que para este pensador fue una preocupación constante la construcción de alternativas que se opusieran a esta discriminatoria antropología de la instrumentalización. Sus palabras son las siguientes: “La llamada economía del consumo y la política del capitalismo empresarial han creado una segunda naturaleza en el hombre que lo condena libidinal y agresivamente a la forma de una mercancía” (1969d, p. 19).

Referencias

- Conti, R. (2011) La desalienación estética en Schiller y Marcuse. Un retorno sobre el problema de la racionalidad mutilada. *Tópicos. Revista de filosofía de Santa Fe*, 21,61-92.
- Cragolini, B. (1992) La posibilidad de una ética “estética”. *Revista de filosofía y teoría política*, 28-29, 42-50.
- Cuevas, R. (2014). *La estética en Marcuse*. Universidad Nacional de Educación a Distancia.
- Feijóo, J. (1990). Estudio introductorio. En F. Schiller, *Kallias. Cartas sobre la educación estética del hombre*. (pp. VII-CX). Anthropos.
- Kant, I. (2005). *Crítica del juicio*. J. Rovira Armengol (trad.). Losada.
- Kellner, D., Lewis, T. y Pierce, C. (2009). Marcuse and the Critique of Schooling. En Kellner, D., Lewis, T., Pierce, C. y Cho, K. (eds.), *Marcuse's Challenge to Education*. (pp. 5-12). Rowman & Littlefield Publishers.

- Lewis, T. (2009). Biopower, Play, and Experience in Education. En Kellner, D., Lewis, T., Pierce, C. y Cho, K. (eds.), *Marcuse's Challenge to Education*. (pp. 45-57). Rowman & Littlefield Publishers.
- López, C. (1999). Estética y liberación en H. Marcuse, en el centenario de su nacimiento. *Contrastes. Revista interdisciplinaria de filosofía*, 4, 201-211.
- Marcuse, H. (1969a). Introducción. En *Un ensayo sobre la liberación*. (pp. 11-14). J. García Ponce (trad.). Editorial Joaquín Mortiz.
- ____ (1969b). La nueva sensibilidad. En *Un ensayo sobre la liberación*. (pp. 30-53). J. García Ponce (trad.). Editorial Joaquín Mortiz.
- ____ (1969c). Prólogo. En *Un ensayo sobre la liberación*. (pp. 7-10). J. García Ponce (trad.). Editorial Joaquín Mortiz.
- ____ (1969d). ¿Un fundamento biológico para el socialismo? En *Un ensayo sobre la liberación*. (pp. 15-29). J. García Ponce (trad.). Editorial Joaquín Mortiz.
- ____ (1999a). Una parálisis de la crítica: una sociedad sin oposición. En *El hombre unidimensional*. (pp. 19-28). A. Elorza (trad.). Ariel.
- ____ (1999b). Un cierre del universo político. En *El hombre unidimensional*. (pp. 49-85). A. Elorza (trad.). Ariel.
- ____ (2001). La dimensión estética. En *Eros y civilización*. (pp. 164-184). J. García Ponce (trad.). Ariel.
- Schiller, F. (1990a). Decimoquinta carta. En *Kallias. Cartas sobre la educación estética del hombre*. (pp. 229-243). J. Feijóo y J. Seca (trads.). Anthropos.
- ____ (1990b). Novena carta. En *Kallias. Cartas sobre la educación estética del hombre*. (pp. 171-181). J. Feijóo y J. Seca (trads.). Anthropos.
- ____ (1990c). Séptima carta. En *Kallias. Cartas sobre la educación estética del hombre*. (pp. 161-165). J. Feijóo y J. Seca (trads.). Anthropos.
- Valencia, H. y Zúñiga, L. (2015). Cultura de masas y cultura afirmativa dentro del conflicto individuo y sociedad. Una aproximación desde la teoría crítica de la sociedad. *Revista Filosofía UIS*, 14(1),95-115.

<http://doi.org/10.21555/top.v0i61.1181>

Before Aura: The Foundation of Painting According to Walter Benjamin

Antes del aura: el fundamento de la pintura según Walter Benjamin

José María de Luelmo Jareño
Universitat Politècnica de València
España
jolueja@pin.upv.es
<https://orcid.org/0000-0002-4803-7326>

Recibido: 17 – 05 – 2019.

Aceptado: 30 – 07 – 2019.

Publicado en línea: 23 – 06 – 2021.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution
-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Abstract

While in his late works Walter Benjamin seems to employ painting in an accessory way —either as an *auratic* counterfigure, or as a propitiatory victim of the technical image—, the allusions to the medium that guide his trajectory show its importance in the whole of his aesthetic reflection and even in the development of his theory of language. Especially relevant to understanding the general features of his idea of painting is the unpublished youth essay “On Painting, or Sign and Mark”, as well as other writings of the same period that, although address the matter tangentially, shape it to a greater or lesser degree and determine its general scope.

Keywords: Walter Benjamin; painting; language; image; aura.

Resumen

Aunque en su obra tardía Walter Benjamin parece emplear la pintura de manera accesoria —ya como contrafigura *aurática*, ya como víctima propiciatoria de la imagen técnica—, las alusiones al medio que pautan su trayectoria evidencian la importancia que posee en el conjunto de su reflexión estética e incluso en la configuración de su teoría del lenguaje. De especial relevancia para fijar la cuestión es el ensayo inédito de juventud “Sobre la pintura, o: el signo y la mancha”, donde se establecen los rasgos generales de su idea de la pintura, pero también otros escritos del mismo periodo que, aun abordando tangencialmente la materia, la modelan en mayor o menor grado y determinan su alcance general.

Palabras clave: Walter Benjamin; pintura; lenguaje; imagen; aura.

Introducción

Que Walter Benjamin sea conocido por muchos a causa de su temperamento melancólico, o, más bien, del trágico final que ese talante acabó propiciando,¹ no debiera distraernos del valor de una obra que se abre paso entre un amplio abanico de motivos mediante una tan insólita como fértil emulsión de materialismo, idealismo, fenomenología y mesianismo. *Hombre de letras* para Arendt, filósofo para Scholem o Adorno, historiador de la cultura según Mosès o Bensaïd, “su reflexión constituye un todo en el cual arte, historia, cultura, política, literatura y teología son inseparables”, en palabras de Michael Löwy (2002, p. 12).

Fruto característico de esa combinación temática y epistémica es la conocida noción de *aura*, concepto oscuro en su raíz y destellante en su cometido cuya inserción en el marco de la Modernidad permite al autor figurar cómo la experiencia estética se habría visto trastocada por la tecnología al punto de afectar no sólo a la vivencia de la obra de arte, sino también a su condición misma. Si bien es cierto que la incesante literatura sobre el *aura* demuestra que el concepto se halla todavía abierto a discusión, no es propósito del artículo centrarse específicamente en lo aurático sino en uno de sus agentes causales, en ese modelo de pintura que Benjamin arma y pone en juego dialéctico frente a la moderna tecnología de registro visual, acogándose a la hipótesis de que ese análisis cualitativo podría arrojar una luz lateral sobre la cuestión y sobre ciertas contradicciones aparentes que la sobrevuelan.

No es la menor de ellas que el recurso epistémico de someter a fricción los modos receptivos de arte convencional e imagen técnica —“irrepetibilidad y duración” en un caso, “fugacidad y repetibilidad” en el otro (Benjamin, 2008, p. 57)— se pague al precio de un énfasis en la “función ritual” de la pintura (2008, p. 17) de difícil encaje con la radical secularidad del arte moderno tan caro al autor, pero, aun siendo cierto

¹ Ninguna de las artes que motivaron la actividad crítica de Benjamin —del cine a la ilustración, pasando por la fotografía, la novela, la pintura, el teatro e incluso la ópera— se ha sustraído a la tentación de sacar partido a ese talante y al relato de sus últimos días, convirtiendo el triste episodio en producto cultural —a menudo bajo la forma de oscuro *enigma policial*— y propiciando con ello uno de tantos giros del destino a los que se vio abocado el autor: el de la conversión de su propio drama vital, *velis nolis*, en una suerte de mercancía.

que esa gestión de lo pictórico puede alentar el desconcierto, también lo es que entrega a cambio una compleja y fascinante interpretación de la pintura como *lenguaje* —nada afín a la perspectiva semiótica, por lo demás— cuya mecánica interna y cuyo potencial operativo apenas si han sido hasta ahora tomados en cuenta.² Tratando de paliar en lo posible esta carencia, las páginas que siguen se proponen analizar la génesis, el nudo de relaciones y la idiosincrasia de la visión de Benjamin de la pintura y establecer con ello, cuando menos, sus claves fundamentales. A tal fin, se desgranar en primera instancia ciertos escritos de referencia y se cotejan con otros más o menos afines y con extractos de su correspondencia personal, para pasar después a pulsar la incidencia de lo pictórico en el marco general de su actividad intelectual —especialmente en su característico *pensamiento visual*— y efectuar, en último término, un balance que permita ponderar la aportación benjaminiana en relación con otras de su entorno intelectual.

1. Por qué la pintura

En un momento como el actual, donde impera una comunicación interpersonal ligera y urgente, no puede dejar de sorprender el grado de compromiso con el que Benjamin mantenía viva la llama de la amistad y la valiosa muestra que de ello ofrece su nutrida correspondencia. De hecho, que el autor abandonase pronto la escritura diarística parece obedecer a la incorporación al terreno teórico y literario de sus propias experiencias, pero también a la utilización del género epistolar como plataforma de reflexión compartida, algo especialmente notorio en las cartas cruzadas con Gershom Scholem, en las que discusiones de toda índole desbordan la mera formalidad y acaban revirtiendo, en mayor o menor medida, en el quehacer ensayístico de cada cual. Justamente es el

² A pesar de la amplísima cobertura que se ha dado a todas las facetas del pensamiento benjaminiano, la literatura sobre este aspecto particular sigue siendo escasisísima a día de hoy. De entre las referencias existentes en el entorno idiomático alemán cabe destacar Gelhard (2014), a pesar de que no toma en consideración ninguno de los textos referenciales de Benjamin sobre pintura. Dentro del ámbito anglosajón, la referencia más útil es sin duda Benjamin (2009, pp. 229-243), un trabajo que se centra ante todo en las relaciones entre la pintura y tres de las temáticas características del pensamiento temprano de Benjamin: crítica, traducción y judaísmo. No se tiene constancia de investigaciones específicas en español.

caso de la *querella* en torno a la pintura que se abre con la misiva remitida por Scholem a finales de septiembre de 1917, una carta hoy desaparecida pero cuyo contenido podemos conjeturar a partir de la respuesta de Benjamin del 22 de octubre siguiente.³ De forma característica en él, Benjamin se toma tan en serio el envío como para emprender la escritura de un ensayo “titulado *Sobre la pintura*, que debería considerarse una respuesta a su carta” (Benjamin, 1978, p. 154), y cuya copia adjunta a su amigo aun cuando, le previene, “no es en realidad un ensayo sino un primer borrador” (p. 154). La tentativa, que aunque no pasara de ese estadio preliminar se conserva en el archivo personal de Scholem bajo el título de “Sobre la pintura, o: el signo y la mancha” (*Über die Malerei oder Zeichen und Mal*),⁴ habría sido en realidad fruto de una concurrencia de pensamientos previos e inducidos, pues, según reconoce Benjamin, después de que tiempo antes “hubiera reflexionado sobre la naturaleza del dibujo y llegase a redactar algunas frases [...] su carta, junto con esas consideraciones anteriores, ha dado lugar a estas frases como resultado de mi reflexión” (1978, p. 154). Esta intención entre especulativa y crítica del ensayo queda clara a la luz de la correspondencia que en esas fechas mantiene con un tercero, el compositor Ernst Schoen, a quien participa que:

³ Como es sabido, buena parte de las pertenencias de Benjamin, incluyendo su correspondencia personal hasta 1933, fue incautada, archivada y posteriormente destruida por la Gestapo en Berlín estando él ya exiliado en Francia. Aunque todo lleva a pensar que el contenido de la referida carta de Scholem podría guardar relación con su visita a una exposición en la galería Sturm de Berlín en agosto de 1917 (cfr. Scholem, 2000, pp. 30-34), en la confección de este artículo únicamente se han tomado en cuenta las reacciones y alusiones de Benjamin a la propia misiva, sin mayor especulación.

⁴ El documento consta de tres páginas mecanoscritas —con abundantes abreviaturas del tipo *gr. L.* por *graphische Linie* o *a. Z.* por *absolute Zeichnung*— y una manuscrita (cfr. Benjamin, 1977, pp. 1412-1415). El texto figura en las obras completas del autor (cfr. Benjamin, 1977, pp. 603-607), así como en la versión castellana de estas (Benjamin, 2009b). Si bien esta edición ha servido en todo momento como soporte general para la elaboración del artículo, conviene señalar que ha sido matizada y optimizada empleando el original alemán de los *Gesammelte Schriften* de Suhrkamp allí donde se ha estimado necesario, tal y como ha sucedido también con el resto de escritos de Benjamin convocados a lo largo del texto.

[...] contra el desagradable fenómeno de que hoy los intentos inadecuados de comprensión teórica de la pintura moderna hayan degenerado enseguida en teorías de contraste y progreso en relación con el gran arte anterior, [he procurado] dar antes que nada una indicación de la base conceptualmente válida en general para lo que entendemos por pintura. Para ello he dejado de lado la reflexión sobre la pintura moderna aunque originalmente este razonamiento había sido provocado por una incorrecta absolutización de la misma (Benjamin, 1978, p. 173).

En el caso que nos ocupa, esa “incorrecta absolutización” habría venido de la mano de una lectura demasiado simplista del fenómeno cubista por parte de Scholem, al parecer. Justo cuando otro par de intelectuales (también alemanes, judíos y amigos de juventud) se encuentra ya debatiendo sobre la *dimensión heurística* del movimiento —“esto que llamamos Cubismo conduce mucho más allá de la pintura [y] sólo será duradero si se crean sus equivalentes psíquicos”, le hace ver el crítico e historiador Carl Einstein al marchante de arte Daniel-Henry Kahnweiler (Einstein, 1993, p. 139)—, el anclaje de Scholem en un mero contraste entre modelos pasados y presentes habría llevado a Benjamin a reprocharle, “de forma abiertamente polémica, que aun sin intentar una clasificación independiente del Cubismo considero que su caracterización de él es equivocada” (Benjamin, 1978, p. 155). De guiarnos por la contrargumentación de Benjamin, para su amigo de juventud esa corriente artística no sólo pondría en entredicho sino que desmantelaría de facto el modelo tradicional de representación, y lo haría además sirviéndose de procedimientos intensivos de deformación y decoloración, es decir, de una concienzuda *acción de desgaste* de dos de sus elementos constitutivos, forma y color. Profano en lo tocante a la estética —sólo al hilo de su relación con Benjamin había comenzado a interesarse por la materia, según reconocía—, Scholem habría llevado a cabo un cierto *análisis forense* de los restos originados por la actividad de los pintores cubistas, de esas formas y colores privados de una supuesta calidad original o normativa, y habría llegado a la conclusión de que el cubismo culminaría su vocación iconoclasta al apartarse de la pintura como tal para situarse en un ámbito característico del dibujo. A la vista de esta interpretación, y persuadido de que “el problema del

Cubismo reside en la posibilidad de una pintura no necesariamente descolorida (*farblosen*) sino radicalmente acromática (*unfarbigen*) en la que la estructura lineal domine el cuadro sin que el Cubismo deje de ser pintura y se convierta en dibujo” (Benjamin, 1978, p. 155), Benjamin resuelve que ha de “contradecir su *tricotomía* de la pintura en descolorido (lineal), coloreado y sintético” (p. 155) y proponer a cambio, con mayor rigor y amplitud de miras que su compañero, que “el problema de la pintura desemboque en el gran campo del lenguaje” (p. 155).

El lenguaje, en efecto, aparecería como un sustrato óptimo “sobre el cual podría en principio levantarse toda diferencia” (Benjamin, 1978, p. 154) y establecerse una caracterización de la pintura que evitase lugares comunes y falsas dicotomías. Una hipótesis plausible, en principio, si no fuese porque la idea de “lenguaje” que maneja el pensador alemán nada tiene de convencional y anticipa por tanto una propuesta que tampoco lo será. No cabe esperar que alguien persuadido de que el lenguaje “no es un sistema convencional de signos” (Benjamin, 2007c, p. 215) emplace la pintura dentro de una estructura empírica a la manera de Peirce, Goodman o Eco, o que formule algo similar al *orden primordial* de la pintura fraguado por Paul Klee en sus clases de la Bauhaus mediante una articulación de elementos (punto, línea y plano) y medios (trazo, claroscuro y color)⁵ que, siquiera de lejos, semeja una versión regulada de la *tricotomía* de Scholem. Lejos de todo ello, cuando Benjamin se propone contrarrestar la “incorrecta absolutización” de la pintura sirviéndose del lenguaje, lo último que pretende es codificarla o hacer de ella un sistema, de ahí que despliegue dos operaciones *paralingüísticas* que rehúyen limpiamente ese tratamiento: relacionarla de forma orgánica con otros morfemas visuales y perfilarla por puro contraste con ellos, de un lado, y sustanciar la función catalizadora del *nombrar* la pintura, del otro. Cabe analizar a continuación ambos procedimientos tomando en cuenta la peculiaridad del estilo filosófico fuertemente elíptico y —nada más adecuado al caso— marcadamente visual del autor, pero también la del marco operativo que Benjamin se ha procurado en ese momento de su trayectoria, puesto que los condiciona y los atraviesa por completo.

⁵ Cfr. Eggelhöfer y Keller (2013, pp. 49-57).

2. Sobre el lenguaje

Es conocida la costumbre de Benjamin de emplear materiales propios, desde frases a páginas enteras, en escritos de lo más diverso, como si su querencia por el uso de citas encontrase en sí mismo la mejor fuente de abastecimiento. El aparente pragmatismo de ese hábito cede pronto ante la evidencia del carácter fluido de una actividad intelectual que no entiende de diques internos, que se interpela a sí misma y se autoensaya continuamente, como bien demuestra el vínculo que mantiene “Sobre la pintura” con un texto un poco anterior —noviembre de 1916— sin cuyo concurso difícilmente podría entenderse y sin el cual, a buen seguro, ni siquiera hubiera existido. También inédito y compitiendo con él en oblicuidad, “Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del hombre” emerge aquí y allá en “Sobre la pintura” y de hecho bien podría considerarse su prólogo si atendemos a lo anunciado en uno de sus párrafos finales, donde resuelve que “para conocer las formas artísticas hay que intentar entenderlas en tanto que lenguajes y así buscar la conexión que tienen con las lenguas naturales” (Benjamin, 2007b, pp. 160-161). A la vista de esta relación vinculante, superior, tratar de establecer qué entiende Benjamin por *lenguas naturales* se convierte en clave de acceso a su idea de la pintura y ello sólo puede cumplirse analizando, siquiera brevemente, ese antecedente inmediato.

Sin duda “Sobre el lenguaje” ha de parecerle un texto extraño a quien quiera ver en Benjamin a un pensador netamente materialista, porque no encontrará indicio alguno. Enlazando la visión kantiana de la filosofía como teoría del conocimiento con la inclinación espiritual del autor — más por el contacto con ciertos movimientos juveniles que por herencia familiar —, el ensayo se inscribe en la larga tradición surgida a mediados del siglo XVIII al amparo de la Ilustración y templada a capricho por el Romanticismo alemán, esa que en su inicio explora los orígenes del lenguaje desde una perspectiva racional —Condillac con su *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, Rousseau en *Essai sur les origines del langues*— y deriva después hacia la añoranza melancólica de cierta lengua matriz —Baader, Hamann, Molitor, Herder— que en tiempos habría mantenido cohesionada la *Einheit* (Unidad), la integridad plena de lo dado y lo supuesto. Al esoterismo de esta idea añadirá Benjamin una buena dosis del tono ambiental del momento —un tono que tan pronto conduce al círculo de Stefan George como a la antroposofía de

Rudolf Steiner—, armando con todo ello una teoría del lenguaje que lo define a las primeras de cambio como “el principio dirigido a la comunicación de contenidos espirituales” (Benjamin, 2007b, p. 144) y que considera dichos contenidos como aquello que es expresado “*en* el lenguaje, no *mediante* el lenguaje” (p. 146), precisión esta que será de enorme valor a la hora de ponderar el potencial específico de la pintura.

De entrada es bien significativo que, justo en ese 1917 en el que se publica de manera póstuma un texto que transformará de arriba abajo la lingüística moderna, el *Curso de lingüística general* de Saussure —y, dicho sea de paso, justo cuando Europa entera se halla inmersa en un salvaje estruendo que a la postre la hará enmudecer—, Benjamin se haga fuerte en su introspección, rehúse cualquier tesis científica sobre el fundamento del lenguaje⁶ y fije su atención en aquella de raíz semítica que sitúa el origen del mundo en el carácter fundador de la *palabra* divina y la mejor fuente documental en el Antiguo Testamento. “El ritmo de acuerdo con el cual tiene lugar la creación de la naturaleza (según Génesis I) es el siguiente: Que exista...; Él hizo (creó); Él llamó” (Benjamin, 2007b, p. 152), de suerte que las cosas deberían su existencia al simple hecho de que “Dios las ha llamado mediante la palabra creadora por sus nombres propios” (p. 160). ¿Qué sucederá con todo ese legado marcado a fuego por la palabra tan pronto como el Hombre desoiga el mandato divino, decida actuar por su cuenta, y sucumba al deseo? Conocemos bien la secuencia, siquiera sea por herencia cultural: ira divina, escisión, abandono, extrañamiento. Desdeñado por el Creador, forzado a un destierro perpetuo, el Hombre no sólo perderá la gracia del lenguaje con el que fue creado sino la capacidad de hablar de tú a tú con la naturaleza en esa lengua ontogenética compartida, abriéndose al cabo una fatídica cesura entre ambos. Como consecuencia añadida, en tanto él se verá en la necesidad de urdir códigos que le permitan restañar, mal que bien, su circunstancia existencial —“el pecado original es en efecto el nacimiento de la *palabra humana*” (Benjamin, 2007b, p. 157)—, ese *mundo otro* se mantendrá fiel al Creador —“*natura est deus in rebus*”, dirá Giordano Bruno (1989, p. 257)— y sumido a oídos del

⁶ Yves Kobry fija la posición de Benjamin estableciendo que “no hay más que dos tipos de filosofía, es decir, de metafísica del lenguaje: una la asume como tal; la otra disimula vergonzosamente su naturaleza vistiéndose con la objetividad de los hechos observados. Benjamin procede con la primera actitud” (1990, p. 175).

ser humano en un enigmático silencio. “La naturaleza en su conjunto se encuentra atravesada por un lenguaje mudo y carente de nombres, por el mismo residuo de la palabra creadora” (Benjamin, 2007b, p. 161),⁷ y quizá no haga falta añadir que esa codificación prelapsaria vendría a ser justamente aquello que Benjamin denominase de forma genérica *lingua natural*: un inmenso entramado de improntas, trazas y firmas que atestiguan la *intentio* divina y encierran la clave de la forma y el sentido de aquello sobre lo cual se manifiestan. En estas circunstancias, subraya Michael Jennings, “es únicamente como traductor del lenguaje mudo de la naturaleza que el hombre mantiene su relación con lo absoluto” (1987, p. 97), y a esa penosa misión fiará en gran medida no sólo su actividad, sino la razón misma de estar en el mundo.

3. Del signo a la mancha

Tras incidir brevemente en “Sobre el lenguaje” quizá estemos en disposición de entender cuál puede ser aquella “base conceptualmente válida en general para lo que entendemos por pintura” de la que Benjamin hablaba a Schoen, ese sustrato lingüístico que no guardaría relación con ciencia alguna sino con la pregnancia de un mundo trascendido en su mera materialidad. De hecho, la afinidad de “Sobre la pintura” con esta idea se aprecia ya en el guion genérico del ensayo, siquiera sea por la mera utilización aquí y allá del adjetivo *absoluto*:

- A. El signo (*das Zeichen*).
 - a. La línea geométrica (*die Linie der Geometrie*).
 - b. La línea de los signos de escritura (*die Linie des Schriftzeichens*).
 - c. La línea gráfica (*die graphische Linie*).
 - d. El signo absoluto (*das absolute Zeichen*).

⁷ A pesar de los giros que experimentará su pensamiento, Benjamin permanecerá siempre fiel a esta idea, como lo prueba el hecho de que en los apuntes destinados a la confección de su *Libro de los Pasajes* aún deje caer que “el discurso acerca del libro de la naturaleza indica que lo real puede leerse como un texto” (2005, p. 466).

- B. La mancha (*das Mal*).
- a. La mancha absoluta (*das absolute Mal*).
 - b. La pintura (*die Malerei*).
 - c. La mancha en el espacio (*das Mal im Raum*).

Conviene indicar que ni el texto se abre con justificación o prólogo de ningún tipo ni los distintos apartados y subapartados se desarrollan por igual, si es que acaban siéndolo. De hecho, tras comenzar afirmando que “la esfera del signo abarca diversos campos que se caracterizan por el significado cambiante que la línea tiene en ellos”, y tras detallar que “esos significados son: la línea de la geometría, la línea de los signos de escritura, la línea gráfica y la línea del signo absoluto”, Benjamin se apresta a aclarar que “en este contexto no se toman en consideración” los dos primeros (2009b, p. 212). Aunque puede parecer mal comienzo para armar un buen argumento, todo lleva a pensar que esa decisión operativa vendría motivada por tres razones de peso, al menos: por el propio carácter de un texto que —recordemos— se define como “borrador”, porque Benjamin descarta teorizar aquí sobre una práctica tan próxima a él como la caligrafía⁸ o sobre una tan ajena como el trazado geométrico, y, por encima de todo, porque lo que quiera que sea la pintura sólo podrá dilucidarse tras un cerrado ejercicio dialéctico con la llamada *mancha absoluta* y, antes de llegar ahí y con análogo procedimiento, lo propio de la línea gráfica sólo podrá perfilarse por afinidad y contraste con el denominado *signo absoluto*, una doble maniobra epistémica en la cual línea geométrica y línea de escritura no cumplirían papel alguno, al parecer.

En el primero de esos *juegos dialécticos*, el que involucra a la línea gráfica (*die graphische Linie*) y el signo absoluto (*das absolute Zeichen*), aquella aparece como la variante quirográfica e intencional de lo que en la segunda es espontaneidad aparente; de ahí que el dibujo constituya su mejor ejemplo. En realidad, más que por el ostensible carácter manual, la línea gráfica se caracterizaría por el hecho de mantener un fuerte compromiso con el espacio que le da soporte, pues:

⁸ Será Scholem, una vez más, quien nos recuerde el extraordinario valor que Benjamin concedía a la miniaturización del texto, y no ya por la portabilidad o por la fascinación que de ella se derivan, sino por la agudización del cifrado que de por sí es toda escritura (cfr. Scholem, 2003, p. 14).

A la línea gráfica le es asignada su base. La línea gráfica señala y determina la superficie en la medida en que la incorpora como su base. A la inversa, la línea del dibujo sólo puede existir sobre esa base, de modo que un dibujo que cubriera por completo su base dejaría de ser un dibujo (Benjamin, 2009b, p. 212).

Aunque línea y base se condicionen mutuamente, es primordial que no lleguen a trabarse y confundirse porque su relación se sostiene en una tensa diferencia, en “un contraste que posee un significado no solo visual sino *metafísico*” (Benjamin, 2009b, p. 212). Y así como nunca debiera obliterar e invisibilizar la superficie sobre la que se asienta, “el dibujo puro no alterará la función de donación de sentido de su fondo ‘dejándolo en blanco’” (p. 212), es decir, desestimando su potencialidad, su *ser para* el dibujo. Benjamin se ve en la necesidad de aclarar que “la identidad del fondo de un dibujo es completamente diferente de la identidad correspondiente a la superficie blanca de papel sobre la cual se encuentra” (p. 212), y deja caer el supuesto de que, “en ciertas circunstancias, representar las nubes y el cielo en un dibujo podría ser peligroso” (p. 212)⁹ al promover una confusión entre lo fáctico y lo representado y desmantelar esa tensión cualitativa en la que el dibujo funda su existencia.

También el signo absoluto es resultado de una acción, pero con un grado de sofisticación considerablemente menor: lo que en el dibujo es articulación e incluso cálculo estético se reduce aquí a un estadio deíctico, rudo, casi primordial. El signo absoluto tiene más de marcaje que de libre expresión, de inscripción violenta que de concierto con una superficie, y si para Benjamin se hace acreedor de “la esencia mitológica del signo” (2009b, p. 212) no es porque en él vibre la acción del Creador como una impronta vital sino por hacerlo en su forma negativa, esto es, como oscura contraforma y fatídico designio. Que el eco mítico presenta aquí un cariz muy distinto al del energético *hágase* fundacional lo evidencian los casos traídos a colación, como el estigma de Caín,

⁹ Es razonable pensar que los ejemplos que Benjamin tenga en mente al hacer esta afirmación sean los apuntes paisajísticos y atmosféricos de Johann Wolfgang von Goethe (2008), un escritor al que dedicaría varios ensayos, de quien tomaría diversas formulaciones teóricas y cuya obra plástica, a buen seguro, conocía bien.

huella visible de una justicia divina que años más tarde motivará uno de sus ensayos más celebrados, “Hacia la crítica de la violencia”,¹⁰ o como aquella marca que según el Antiguo Testamento trazaran los israelíes a la puerta de sus hogares para protegerse del ángel de la muerte durante la décima plaga en Egipto. Poco podía imaginar Benjamin al recurrir a ese ejemplo que un día llegase a ver una marca análoga, pero inscrita esta vez por el propio Malach ha-mavis del nazismo, para señalar inequívocamente las viviendas judías —la suya en Berlín primero, la de París después— y condenar a sus moradores, demostrándose una vez más que el signo absoluto “tiene un significado sobre todo de carácter espacial y personal” (Benjamin, 2009b, p. 213) pero también que puede llegar a superar en inhumanidad a sus formas bíblicas.

Inhumana es por cierto la primera variante de mancha, la mancha absoluta (*das absolute Mal*), aunque no por alguna suerte de crueldad originaria sino en virtud de su supuesta acausalidad. “El signo está estampado, mientras que la mancha sobresale” (Benjamin, 2009b, p. 213), y si, según se afirma, “esta contraposición entre signo y mancha es de orden metafísico” (p. 213), es justamente porque esta última adviene y se da a ver sin una asistencia manifiesta. *Sine manu facta* o aquiropoética —es la construcción griega la que aún hoy designa a los signos de su especie—, “la mancha sobresale” porque un impulso interno y no un gesto prescriptor la hizo emerger ahí donde comparece. No quiere esto decir que responda a una *apofantiasis*, a una presentación de sí misma y por sí misma, ni mucho menos, porque, como todo morfema visual, “la esfera de la mancha es la esfera de un medio” (p. 213) y se ofrece siempre en función de algo que ha delegado en ella. De hecho, cuando Benjamin califica la mancha absoluta como “la esencia mítica de la mancha” (p. 213) lo hace amparándose en el cometido vicario que comparte con el signo, pero también en la calidad propia de aquello que la secunda *in absentia*. Así, siguiendo con esa lectura semiótica de las Escrituras, se descubriría en la mancha absoluta “un signo monitorio de la existencia de la culpa” (p. 213) que se haría evidente en ejemplos como el episodio del festín de Baltasar (Daniel 5: 25-28) o la superstición en torno a la lepra, pero también asomaría en ella un síntoma de valor contrario, la inocencia, agente causal de las heridas de Cristo o, más bien, y aunque Benjamin no llegue a precisarlo, de los estigmas aflorados mágicamente

¹⁰ Cfr. Benjamin (2007a, pp. 183-206).

en los cuerpos de sus seguidores más conspicuos como indicativos de su ejemplar inocencia, vale decir, de su santidad.

Dejando a un lado la casuística semítica y abriendo el espectro a la vida corriente, se da la circunstancia de que culpa e inocencia vendrían a compartir un mismo indicio, un tipo de mancha absoluta que “tiene un significado que es disolvente de la personalidad en ciertos elementos primitivos y sale conmovedoramente a la luz por medio del rubor” (Benjamin, 2009b, p. 214), evidenciando con ello que, “mientras el signo absoluto no aparece en lo vivo solamente, sino que también se encuentra impreso en los árboles y los edificios, la mancha aparece sobre todo en lo vivo” (p. 213), y en esa gran superficie palpitante que es la piel, concretamente.¹¹ Queda por ver ahora cómo se comporta esa segunda variante de mancha llamada pintura al asentarse en la superficie que la acoge y cómo alcanza a dialogar con ella, pues en ese toma y daca parecen radicar su idiosincrasia y su potencial específico.

4. Latencia y emergencia de la pintura

Que ese factor resulta determinante para Benjamin se evidencia desde el arranque mismo de la sección final de “Sobre la pintura”, donde no es sin embargo en la *calidad* de la superficie —lienzo, pared, papel o cualquiera otra— donde se fija la clave distintiva de la pintura, sino en la *relación* específica que mantiene con ella. Si, como vimos, al vínculo entre el dibujo y la base donde se asienta le era concedido un valor *metafísico* por mor de una estrecha interdependencia, en el caso de la pintura la autonomía de la base se ve abolida por la mancha tan pronto como ambas se encuentran. En una formulación tajante y sagaz, Benjamin sentencia que “un cuadro no tiene fondo” (2009b, p. 214), y no lo tiene por el simple hecho de que “un color nunca se encuentra sobre otro; si acaso, aparece en el medio del mismo” (p. 214), es decir, porque en pintura no existe una jerarquía como tal y *todo* se ofrece a la mirada como mancha aunque se trate de un soporte en crudo o de una imprimación a la espera de ser pintada. De hecho, prosigue, “en ciertos cuadros no sería posible distinguir si un color está detrás o está delante” (p. 214), y poco importa analizar el fenómeno a la luz del procedimiento técnico de secuenciar las fases del trabajo pictórico mediante la superposición

¹¹ No parece casual, en este sentido, que la raíz alemana *Mal* (mancha) aparezca en palabras como *Wundmal* (estigma o, literalmente, “mancha de llaga”) y *Muttermal* (lunar o “mancha materna”).

de capas de materia —de la más tenue a la más densa— y niveles de elaboración —de lo general a lo particular—, porque es esa apariencia óptica de yuxtaposición de manchas, y no la ontogénesis del producto visual, como en casos anteriores, lo que aquí interesa a Benjamin. Y si le interesa ese conglomerado visual donde nada prevalece sobre nada es por estar en deuda con aquella capacidad autoconfiguradora de la mancha absoluta, pero también, o ante todo, porque en esa aparente homogeneidad encuentra un garante del carácter distintivo de la pintura frente a la tensión superficial y el artificio propios del dibujo, al extremo de poder afirmarse que “el medio correspondiente a la pintura es descrito en tanto que la mancha en sentido estricto [...] al no tener fondo ni línea de dibujo” (Benjamin, 2009b, p. 214). Más aún:

La recíproca limitación de las superficies de color (la composición) en un cuadro de Rafael no reposa en la línea de dibujo. Este error se debe en parte al uso estético de aquel hecho puramente técnico de que, antes de pintar, un pintor, normalmente, compone su cuadro mediante un dibujo (Benjamin, 2009b, p. 214).

Se diría que Benjamin aprovecha la ocasión para zanjar a su manera una vieja controversia, aquella que en el siglo XVI existiera entre las escuelas veneciana y florentina a cuenta de sus inclinaciones por *colore* y *disegno*, respectivamente, al dejar entrever que los frutos de esta última —las obras de Rafael, pero también las de Miguel Ángel o Bronzino— no estarían sostenidos en la configuración y articulación de formas cerradas, como afirmase Vasari, sino en la de aquellas manchas que las traen a presencia, es decir, en el mismo factor que para Ludovico Dolce caracterizaría de suyo a la primera —la de un Tiziano o un Tintoretto, quienes, muy a menudo, ni abocetaban siquiera—. Más allá del velado intento de refutación, el ejemplo sirve a Benjamin para subrayar cómo en el ámbito de la pintura el dibujo posee una función orientativa que se disipa tan pronto como el color va eclipsándolo y dejándolo físicamente *atrás*, hecho insoslayable, según él, salvo en alguna técnica concreta:

El único caso en el que la línea y el color se reúnen es la pintura a la aguada, en la que los contornos del lápiz son visibles y el color a su vez es transparente. El fondo, aunque coloreado, se conserva (Benjamin, 2009b, p. 214).

Acaso pueda ser aplicable esta observación a la práctica occidental de la acuarela, con su habitual uso del color como relleno de un armazón gráfico preexistente —recurso que, a decir de muchos, sería el santo y seña de un arte situado a medio camino entre la pintura y el dibujo, la ilustración—, pero no así a una cultura caracterizada por un tipo de aguada verdaderamente soberana, la oriental, donde las manchas surgen sin compromiso alguno de un fondo indiferenciado y donde, por emplear la expresión de Hélène Cixous, “no se trata de dibujar los contornos, *sino lo que escapa al contorno*” (Cixous, 2010, p. 35).¹² Al ser la mancha todo y serlo en todo momento, casi se diría que el ejecutante se limita a acompañarla, a darle curso; que es “el pincel lo que engendra la forma que está en causa” y “es en su manejo donde se encierra la infinita variedad de los fenómenos” a los que puede dar lugar, según François Jullien (2008, pp. 289-290).¹³ Y si la concurrencia de mancha y trazo encuentra su mejor evidencia en el uso de un mismo instrumento, aún más importante para esa alternativa a la fórmula *chroma kai schema* —un patrón que, ya sea por mecánica obediencia, ya por medida transgresión, recorre la historia de la representación occidental— es el hecho de que el color, tal y como lo entendemos comúnmente, cede sus competencias en la cultura oriental a una fructífera grisalla. Precisa Jullien:

En los tratados técnicos se distinguirán desde luego seis “colores” (de la tinta), pero se trata del “negro”, el “blanco”, el “seco”, el “mojado”, el “espeso” y el “fluido” [...] estos tres pares forman tres parejas que vuelven a ser opuestos complementarios que se engendran mutuamente y que, por su alternancia entre esos polos, producen ya sea el carácter más condensado, más opaco y más material o, al contrario, algo más decantado, más vaporoso y más animado” (2008, p. 288).

¹² En realidad, el propio Benjamin habría ensayado en primera persona esa técnica y su potencial cohesivo si atendemos a una de las imágenes contenidas en su *Infancia en Berlín hacia el mil novecientos*, donde confiesa que “me sentía igual que al pintar, cuando todas las cosas me abrían su seno cuando las atrapaba en una húmeda nube” (2010b, p. 206).

¹³ Algo en lo que incide asimismo François Cheng cuando nos recuerda que “la idea de este canon es que la pintura no puede conformarse con reproducir el aspecto exterior del mundo: debe recrear un universo nacido a la vez del aliento primordial y del espíritu del pintor”, mediado por el gesto (2004, p. 171).

Del mínimo posible logra extraer el artista oriental el máximo potencial, y no ha de sorprender que, a la vista del reducido conjunto de gestos, utensilios y procedimientos en juego, pintura y escritura aparezcan como sutiles variaciones de un mismo aliento¹⁴ o desemboquen en modelos combinados como la pictogramática china, donde a menudo el significante es una estilización visual de lo significado y guarda de ese modo una relación analógica con el referente.

Justamente en la acción de *nombrar la mancha* —aunque pronto se verá de qué diferente manera— reside el rasgo más definitorio de la teoría benjaminiana de la pintura y quizá su mayor peculiaridad. A la vista de lo anterior, las condiciones para que adquiera ese valor están dadas: no existiendo en el marco occidental una relación de contigüidad entre mancha y palabra, y estando como está condicionada por la necesidad de reconocimiento, la mancha deberá concretarse y llegar a *ser algo* si quiere adquirir entidad significativa, y no ya afianzando u optimizando su forma mediante el gesto y el pincel, sino, antes al contrario, gracias a un *nombre* que advenga desde fuera para *decirla* y sacarla de ese anonimato en el que, de suyo, se encuentra. Definida en un fragmento escrito hacia 1920 como “la superficie en la que, desde dentro y desde fuera, algo puede llegar finalmente a manifestación” (Benjamin, 2017, p. 156), la mancha abandona su condición latente tan pronto como el nombre se *incorpora* a ella y la integra en una gramática visual, en un armazón donde lo hasta entonces *insignificante* cobra sentido. Dos han de ser las estructuras fundamentales que preparen el camino para esa función nominativa: una tácita, el cuadro, sobre la cual no se detendrá Benjamin pero que convendrá precisar aquí brevemente, y otra sobrevenida, la composición, que poco tendrá que ver con lo que habitualmente se entiende como tal.

5. Creación de lugar, composición de lugar

Hasta qué punto esa acotación del espacio llamada *cuadro* es condición necesaria para la transfiguración de la mancha puede ilustrarse con una

¹⁴ También puede decirse que el propio Benjamin habría experimentado de primera mano esa transición espontánea del gesto expresivo a la escritura si nos guiamos por los registros de sus *protocolos con drogas* con el filósofo Ernst Bloch y los médicos Ernst Joël y Fritz Fränkel, un conjunto de hipnóticos caligramas donde palabras, dibujos y arabescos se combinan orgánicamente sin solución de continuidad. Cfr. Benjamin (1974 y 2006b).

anécdota referida por el propio Scholem. Cuenta en *Walter Benjamin. Historia de una amistad* que su amigo, aun viviendo en la precariedad que caracterizara sus años de exilio, no pudo sustraerse a su dependencia de las imágenes y “colgó de la pared de su habitación en París una gran réplica de un tatuaje del que se sentía particularmente orgulloso” (Scholem, 1987, pp. 50-51). Desconocemos qué representaba el tatuaje en cuestión y si estaba o no dotado de color, pero poco importa: lo relevante es que ese *continuo abierto y dotado de vida* se transformara en un trasunto de cuadro y como tal fuera venerado en el hogar-estuche del filósofo alemán.¹⁵ Si bien aquí la acción delimitadora parecía desentenderse de la naturaleza del motivo al cosificarlo y *domesticarlo* a voluntad, en el caso de la mancha el aislamiento dentro de un espacio-formato será providencial porque marcará distancias con el carácter indómito de la mancha absoluta —a la que el tatuaje es ciertamente afín— y la hará integrarse en un aparato visual donde cuajan sus cualidades y se agudiza su instinto relacional.

Quizá jugando con dos de las acepciones de la palabra alemana *Mal*, “mancha” —de la que ya se habló— y “línea de demarcación”, Benjamin incide en la dependencia entre uno y otro elemento al concluir que “la mancha, en su sentido estricto, solo existe en un cuadro” (2009b, p. 215) y que, en su calidad de superficie *manchada*, “el cuadro es sin duda, ciertamente, una mancha” (p. 215), o, más explícitamente, un conjunto de ellas que se ofrece a la mirada como unidad gracias a una simultánea acotación. Ahora bien, y esto es de la máxima importancia, “si el cuadro fuera sólo una mancha, sería imposible darle nombre” (Benjamin, 2009b, p. 215). ¿Por qué motivo? Por dos, principalmente: por un lado, porque el cuadro, dentro de su característico movimiento de sístole —limitación física— y diástole —expansión significativa—, despliega una intensa actividad *trascendente*, y por otro, porque para validar la mancha no basta con circunscribirla, sino que se hace necesario conducirla en alguna dirección, orientarla hacia alguna instancia de sentido, tal y como sucedía en la pintura oriental al momento de acompañarla con el gesto y el pincel en su afán por *ser algo*. Esa instancia, que bien pudiera corresponderse con aquello que Deleuze denomina *diagrama* —“el

¹⁵ “La forma prototípica de todo habitar no es estar en una casa, sino en una funda. Esta exhibe las huellas de su inquilino. En último extremo, la vivienda se convierte en una funda”, anota de modo claramente autorreferencial en su *Libro de los pasajes* (Benjamin, 2005, p. 239).

diagrama es la posibilidad del hecho, la posibilidad de hecho” (2007, p. 101)—,¹⁶ viene Benjamin a identificarla con la *composición*, pero no ya en su calidad habitual de estructura de ordenación basada en esquemas, cánones o regulaciones iconográficas del tipo que sean —genéricas, simbólicas, retóricas—, puesto que en su opinión “la esencia de la composición nada tiene que ver con el dibujo” (Benjamin, 2009b, p. 214), sino entendida como:

[...] la entrada de una fuerza superior que se da en el medio de la mancha, una fuerza que ahí, perseverando en lo que es su neutralidad, es decir, no haciendo estallar a la mancha mediante el dibujo, tiene sitio en la mancha sin hacerla estallar precisamente porque, aunque ella sea mucho más elevada que esta mancha, no le viene por ello a ser hostil, sino que se encuentra emparentada con ella (Benjamin, 2009b, p. 215).

Matriz impuesta pero envuelta en un aire salvífico, *redentor*, la composición se cierne sobre lo indeciso para confirmarlo y conformarlo, para dotarlo de identidad. No viene a adueñarse de un espacio vacío —soporte pictórico, en este caso; página, partitura o escenario en otras artes— en el que todo estuviera por hacerse y ni un solo gesto hubiese dejado su huella: lejos de instaurar *ex novo*, la composición benjaminiana encuentra, y aquello que encuentra es una *terra incognita* donde moran formas aún *insignificantes* a las que viene a asociarse sin violentarlas porque “se encuentra emparentada” con ellas en virtud de una mutua necesidad. Si en la pintura oriental era el devenir procesual lo que hacía derivar la mancha hacia una cierta —o, más bien, siempre *incierto*— figuración, en la idea que Benjamin tiene de la pintura es la composición

¹⁶ “Si hay en el cuadro, visible o no, una propiedad y una condición pre-pictórica, aún no sabemos en qué consiste. Todo lo que puedo decir es que el diagrama encontrará su necesidad en una cierta función que se ejerce en relación a esa primera dimensión pre-pictórica [...]. ¿Para permitir qué? Sin duda para permitir el advenimiento de la pintura”, comenta el filósofo francés en el curso que en torno a la pintura dicta en la universidad de Vincennes en 1981. Siendo así, prosigue, “tengo entonces mis tres momentos. El momento pre-pictórico [...]. Luego el diagrama. Luego el hecho pictórico que sale del diagrama” (Deleuze, 2007, pp. 51-52).

la encargada de hacer de ella algo más que una forma ensimismada sin que de ello se siga que deba imponérsele un estatuto figurativo al uso.

No está de más recordar, en este sentido, que poco antes de ese 1917 la denominada “pintura abstracta” ha adquirido carta oficial de naturaleza y que la ruptura del contrato referencial que miles de años atrás se le habría hecho firmar a la pintura constituye uno de sus argumentos operativos, si no el principal. Por Scholem sabemos que Benjamin estaba al corriente de la cuestión, y no precisamente de manera interpuesta —“acudía de buen grado a las exposiciones de pintura, en las que su acusada comprensión del arte se desplegaba mejor que a partir de las reproducciones” (Scholem, 1987, pp. 77-78)—, y por él sabemos también, al habérselo dado personalmente a leer (cfr. Scholem, 1987, p. 76), que *Sobre lo espiritual en el arte* (1911), el célebre ensayo de Wassily Kandinsky, le habría impactado sobremanera por su *diáfano esoterismo* pero también por la apertura de la composición pictórica hacia una nueva dimensión que en ella se promueve. “El artista, cuyo objetivo no es la imitación de la naturaleza [...] ve con envidia cómo hoy este objetivo se alcanza naturalmente y sin dificultad en la música, el arte más abstracto; es lógico que se vuelva hacia ella e intente encontrar medios expresivos paralelos en su arte” (Kandinsky, 1979, p. 38), se lee en el libro, y, siendo así, Benjamin podía entender perfectamente que la pintura adoptase modalidades compositivas al margen de cualquier imperativo estético,¹⁷ que la mancha abandonase su anonimato sin necesidad de ponerse al

¹⁷ En este sentido, Kandinsky establece toda una serie de recursos que pueden orientar a quien no vaya más allá de considerar lo compositivo como una organización de figuras sobre fondos guiada por anhelos de belleza, ejemplaridad o verdad: “la elasticidad de las diversas formas, su transformación orgánica interna, su dinámica dentro del cuadro (movimiento), el predominio del elemento corpóreo o del abstracto en cada una de ellas, por una parte, y, por la otra, la ordenación en una composición general de los diversos grupos formales; la combinación de las formas con los grupos formales para crear la forma general de todo el cuadro; más los principios de consonancia o disonancia de todos los elementos enumerados, es decir, el encuentro de formas, la contención de una forma por otra, el empuje, la fuerza de arrastre y de disrupción de cada una, el tratamiento idéntico de grupos de formas, la combinación de elementos velados con elementos manifiestos, la combinación de lo rítmico y lo arrítmico en un mismo plano, la combinación de formas abstractas, puramente geométricas (sencillas o complejas) o geoméricamente indeterminadas, la conjunción de los límites entre las formas (más o menos señalados), etc.” (Kandinsky, 1979, p. 57).

servicio de una mimesis más o menos convencional, y que fuera posible “encontrar en el cuadro una composición que no puede reducirse a dibujo”, por volver con nuevas palabras a lo dicho con anterioridad (Benjamin, 2009b, p. 214).

6. Nombrar la pintura

Si bien el propio Kandinsky —como tantos pintores— designaba sus cuadros con lacónicos títulos como *Composición X*, *Estudio de color con cuadrados* o *En blanco*, subrayando así tanto la arreferencialidad que los guiaba como lo que ostensiblemente *eran*, Benjamin concede gran importancia a la cuestión porque “en las obras de los pintores de hoy la palabra indicadora (*richtende Wort*)¹⁸ se inserta en la mancha” (2009b, p. 215) al permitir orientar *el cuadro y acerca del cuadro*, en tanto “en los cuadros de Rafael prevalece el nombre” (p. 215) porque es el título, en su calidad de agente regulador del tema o de la función, quien antecede a la creación de la obra y ejerce sobre ella un poder absoluto.¹⁹ Regresamos a cuenta del título otorgado al cuadro a aquello que resultaba determinante en la articulación de la tesis benjaminiana, el nombre, y es que, tras la acogida de la mancha en el seno del cuadro y su conveniente *transfiguración* compositiva, un último hálito será necesario para hacerla devenir definitivamente *pintura*, “y esa fuerza es la palabra lingüística, que se instala en el medio del lenguaje pictórico” (p. 215) y en él establece su residencia. En el caso del arte moderno las implicaciones de esa asociación con la palabra poseen un alcance literalmente *extraordinario*, pues “el cuadro es relacionado con *algo que*,

¹⁸ Aunque una traducción de *richtend* como “juzgador” sería también adecuada y permitiría aumentar la dimensión teológica de la expresión *richtende Wort* e incluso orientarla en una dirección kantiana, se ha preferido interpretar el adjetivo desde la perspectiva puramente funcional que deriva del verbo *richten* (dirigir, apuntar). La versión española del texto, por su parte, opta por la expresión *palabra ajustadora*.

¹⁹ Si bien esta observación es en realidad aplicable a casi cualquier obra anterior a la Modernidad, los ejemplos que Benjamin tiene en mente al hacer esta afirmación parecen ser las tablas de Rafael presentes entonces en la colección del Kaiser-Friedrich-Museum de Berlín, obras de temática religiosa donde el título establece sin equívoco la identidad de las figuras, fija la orientación general del cuadro y determina su interpretación, o bien, caso de ignorarse el título, este resulta fácilmente rastreable gracias a la iconografía convencionalmente asociada al repertorio de personajes y escenas de la tradición cristiana.

sin duda, no es él mismo, es decir, con algo que no es mancha” (p. 215) y consigue con ello dotarse de una dimensión metafísica donde la mera disposición de formas, colores o pinceladas se ve sobrepujada por el nombre que las gobierna.²⁰ Dado que la aplicación de esa *fuerza lingüística* podría ocasionar un desgarramiento fatal en el cuadro al hacerle decir lo que es incapaz de decir o lo contrario de lo que parece querer decir, conviene tener en cuenta que “esta determinada relación con aquello de acuerdo con lo cual se le da nombre al cuadro, y que trasciende la mancha, la establece la composición” (p. 215), que es ella la que crea la posibilidad de nombrar y no una instancia sobrevenida —*une voix venue d’ailleurs*, parafraseando a Blanchot— que le fuera completamente ajena:

Al cuadro se le da nombre, en efecto, de acuerdo con su composición. Con lo dicho se entiende por sí mismo que la mancha y la composición son elementos propios de aquel cuadro que pretenda recibir un nombre. Pues un cuadro que no lo pretendiera dejaría ya de ser un cuadro y entraría en el medio de la mancha (Benjamin, 2009b, p. 215).

O lo que es lo mismo: concierne a todo cuadro aspirar a serlo y acabar siéndolo gracias al nombre que se le otorga en función de aquello que da a ver o aspira a dar a ver. El nombre satisface el derecho a ser más que una mera agregación de manchas y supone de paso una confirmación, un certificado de validez, algo que nos pone sobre la pista de un argumento que Benjamin empleará poco después en su tesis doctoral sobre *El concepto de crítica de arte en el Romanticismo alemán* (de 1918), cuando disponga que es la crítica quien dictamina qué es arte desde el momento en el que fija su atención sobre tal o cual creación humana y le aplica la acción transfiguradora de la palabra. De ahí que el silogismo según el cual “si una obra es criticable, entonces es una obra de arte” (Benjamin, 2006a, p. 79) se erija en divisa de una actividad dotada de una autoridad legitimadora crucial, y de ahí también la potestad gracias a la cual agentes como los citados Carl Einstein —en su calidad de teórico y

²⁰ Conviene advertir —como Michael Jennings se encarga de recordarnos— que para Benjamin “la palabra *nombre* se erige como una cifra para aquellos elementos del lenguaje que todavía son portadores de verdad”, aun cuando “después de 1916 nunca se extiende acerca de su significado [...] dejando que el concepto permanezca enigmático” (1987, p. 115).

adalid del cubismo— y Daniel-Henri Kahnweiler —en la de marchante y autor de buena parte de los títulos de las obras de Picasso y Braque—²¹ decidan no poco sobre el estatuto y el rumbo de la pintura y sobre la reflexión a la pueda dar pie.

Que esa actividad demiúrgica haya llevado a menudo a sacralizar a críticos, galeristas, museólogos y comisarios, o a las instancias que los amparan, no debiera hacernos olvidar que la suya es en el mejor de los casos una actividad delegada y en el peor una usurpación de funciones, y que el agente determinante en todo este mecanismo no es otro que el propio pintor: es él quien siente la necesidad de manchar —no en vano *malen* significa “pintar”—, él es quien toma la iniciativa de alumbrar formas y hacerlas entrar en relación y quien fragua lo innominado bajo una forma *definida*, en su doble sentido de concreción y designación, con los escasos recursos que están a su alcance. En el sistema de la pintura no existe otro creador, otro dios, porque eso es exactamente lo que Benjamin descubre en toda esa amalgama de ideas, formas y procedimientos: un taller de mundo, una parábola de la creación, un Génesis urdido por el ser humano.

Volviendo al ensayo en torno al lenguaje hallamos que lo dicho en él a cuenta del potencial configurador del lenguaje divino se hace extensivo sin mayor dificultad a la pintura, porque si “el acto creador comienza de hecho con la omnipotencia creadora del lenguaje”, y si “el lenguaje es creador y consumidor, es palabra y nombre” (Benjamin, 2007b, p. 153), entonces la pintura aparece como una derivación suya que arraiga profundamente en el *gran campo del lenguaje* —recordemos la carta inicial a Scholem— y que, como él, se consagra a una tarea fundacional. La diferencia de la pintura con respecto al Génesis reside en que, así como Dios configuró el mundo mediante la palabra e “hizo las cosas como cognoscibles en sus nombres” (Benjamin, 2007b, p. 153), el pintor moderno no tiene a su alcance la instauración de una realidad física sino acaso la matriz visual de mundos alternativos o sin viso alguno de acomodarse a *lo real*. “Los cuadros de Kandinsky: coincidencia de conjuro y fenómeno” (Benjamin, 2009a, p. 211), fórmula que cierra el brevísimo texto “Pintura y dibujo” (*Zeichen und Malerei*, de 1917), expresa de manera concisa esa alquimia de formas y el deslumbramiento de la mirada ante su epifanía; de ahí que, para

²¹ Cfr. Bois (1990, p. 66).

asegurar la eficacia de esa inmersión receptiva y de esa fascinación, anote el filósofo en el mismo texto que, a diferencia de los dibujos, “un cuadro hay que mantenerlo en vertical al presentárselo al espectador” como si tratase de un “corte longitudinal” operado “en la sustancia del mundo” que actuara “conteniendo las cosas de algún modo” (Benjamin, 2009a, p. 211), es decir, a la manera de una pantalla o de un escenario donde lo extraordinario aconteciese.

7. Experiencia de la pintura

Sabido es que, en manos de la vanguardia histórica, esa dimensión formativa del cuadro lleva a menudo aparejada la creación de motivos a medio camino entre la especulación plástica, la utopía social y la propaganda política, y aunque su deriva materialista y el contacto directo con el contexto soviético bien pudieran haberle aproximado a esa tendencia, lo cierto es que Benjamin se reconocerá en todo momento afín al formalismo espiritual de Kandinsky y al cosmos virginal de Franz Marc, pero de manera especial al universo *parainfantil* de Paul Klee, un pintor en el que fija su atención aun antes de que la crítica, el mercado o la historiografía lo hagan y de quien seguirá afirmando, a finales de los años treinta, que su “trabajo se presenta en pintura tan esencialmente *aislado* como el de Kafka en la literatura” (Benjamin, 1978, p. 762). Un trabajo ciertamente concomitante, el de uno y otro, en el que un sinnúmero de elementos entra en relación, adquiere apariencia homogénea y dispensa sentido, circunstancia que ha llevado a caracterizar las creaciones de ambos como parábolas o, más a menudo, como calculadas alegorías.

Eso es justamente lo que hace Scholem a cuenta de una acuarela de Klee, el célebre *Angelus Novus* que ocupara un lugar privilegiado no sólo dondequiera que Benjamin habitase desde 1921, sino en las llamadas “Tesis de filosofía de la historia”, cuando afirma que tan preciada posesión “representaba algo más que un cuadro para él: era una alegoría en el sentido de la tensión dialéctica que Benjamin había puesto al descubierto en las alegorías barrocas a lo largo de su libro sobre el *Trauerspiel*” (Scholem, 2003, p. 49). A decir verdad, el comentario de Scholem se compadece mal con la lectura benjaminiana de la alegoría barroca si tomamos en cuenta que, aun existiendo ciertos vínculos entre esta y el arte de vanguardia — así, según Burkhardt Lindner, “la obra como ruina conceptual; la arbitrariedad de la posición de sentido estético; fragmentación, desplazamiento y recomposición a través del montaje; combinaciones emblemáticas de palabra e imagen” (2014, p.

20)—, difícilmente podrá apreciarse algo semejante en *Angelus Novus* más allá de la inclusión del título al pie.²² Acaso más que una alegoría lo que nos encontremos aquí sea un *alegorista* encarnado en ese ángel de la Historia deseoso de recomponer el cúmulo de restos dejados a su paso —que es como Benjamin caracteriza la praxis de un dramaturgo barroco al uso—, y aun así sólo si hacemos nuestra la lectura benjaminiana de la escena, porque no hallaremos evidencia alguna de ruinas, tempestades o gestos de desesperación, y más bien se diría que el ángel —o pájaro antropomorfo, en realidad— aletea graciosamente en el aire y compone un gesto sonriente. Resulta evidente que la éfrasis clásica basada en la descripción de lo representado cede aquí su lugar a la proyección de una mirada que *quiere ver* en la obra algo ostensiblemente omitido en ella y que no vacila al nombrar a discreción tanto lo visible como los contornos de la ausencia. Las conjeturas que trufan el texto —“parece como si estuviera a punto de alejarse de algo que mira atónitamente”, “el ángel de la Historia *ha de tener este aspecto*” (Benjamin, 1997, p. 54)—²³ no pueden ser más elocuentes al respecto y ayudan a situarnos sobre la pista de un recurso característico de la epistemología benjaminiana que a cuenta de la pintura adquiere aquí un cariz marcadamente diferenciado: la llamada *imagen de pensamiento* (*Denkbild*).

Correa de transmisión entre la reflexión y la forma escrita, figuración de sentido, la *imagen de pensamiento* ofrece de un sólo vistazo intelectual lo que de otro modo sería impensable o difícil de precisar. Aunque a su configuración suelen contribuir imágenes mentales —memorísticas, alucinatorias, hipnagógicas, oníricas—, imágenes perceptivas —impresiones de viajes o paseos, por ejemplo— o imágenes literarias —de figuras retóricas a fragmentos y citas—, y como tales pueden aparecer formuladas en sus escritos, también las imágenes externas, esas que en el habla común vienen a representar metonímicamente a *toda* imagen, pueden servirle como sustrato. “En el caso de la *Melancolía* de

²² Sólo si tomamos en cuenta este detalle y su carácter condicionante, la pieza de Klee podría guardar alguna relación con el aparato visual barroco, aunque más bien se aproximaría a una *empresa* donde se aúnen *pictura* y lema y no propiamente a una alegoría como tal.

²³ De la ingente literatura sobre las “Tesis de filosofía de la historia” cabe mencionar aquí al menos dos referencias fundamentales y bien alejadas del resto, Löwy (2003), y el volumen colectivo, pionero en la cuestión, Bulthaup (1975).

Durero o el *Angelus Novus* de Paul Klee, esas imágenes llegan a ser en sus manos puntos de partida para la meditación”, anota Sigrid Weigel, de suerte que “se tornan *imágenes de pensamiento* en un doble sentido: imágenes en las que se desarrolla el pensamiento de Benjamin, es decir, sus reflexiones teóricas, e imágenes cuya representación se traduce en figuras de pensamiento” (1999, p. 100). Lejos de reducirse a una emoción o a una reflexión estética al uso, la recepción del cuadro propicia una actividad introspectiva y un despliegue de asociaciones laterales, un fuera de campo conceptual, y con él un desbordamiento del enunciado visual que, llegado el caso, puede *desfigurar* la obra ante la prioridad concedida a ese instrumental *dar qué pensar*. Buen ejemplo de este hecho es la lectura que hace Benjamin de uno de los artífices más conspicuos del Posimpresionismo, al anotar que “quizá nada proporcione una idea tan exacta del aura auténtica como los cuadros tardíos de Van Gogh en los en que todas las cosas —así podría describirse dichos cuadros— está también pintada el aura” (Benjamin, 1974, p. 85). A falta de algo físico que pueda dar cuenta de una idea marcadamente inmaterial, el filósofo recurre a un ejemplo que no parece encajar ni en una ni en otra dimensión, toda vez que, además de *forzar la mirada* y los cuadros en cuestión —sobra decir que el pintor holandés se limita a representar el fenómeno óptico de la vibración de la luz natural o artificial—, el argumento podría llevar a entender que *cualquier* cosa estaría nimbada si no fuera porque, gracias a otros escritos, sabemos que lo auratizado no habita el orden de lo mundano sino que goza de una exclusividad que es precisamente la que caracteriza al arte en general y a la pintura en particular —circunstancia esta que Benjamin, hijo de un marchante de antigüedades, conocía bien—.

El cuadro, en efecto, no es una cosa entre tantas, y justamente por eso irradia una energía y un valor *fuera de lo normal*. Que pueda mostrar en efígie a las propias cosas lo dota de entrada de una potestad y de un embrujo que ellas no tienen, y es que, ya asuma una función sustitutiva, apotropaica o anticipatoria, ya sancione lo existente o se ofrezca como ventana a un mundo inaudito, la pintura siempre flirtea con la magia en mayor o menor grado. “Las obras de arte más antiguas nacieron, como sabemos, al servicio de un ritual que fue primero mágico y, en un segundo tiempo, religioso”, escribe Benjamin, y “este modo aurático de existencia de la obra de arte nunca queda del todo desligado de su función ritual” (2008a, p. 17). Si ese componente mágico se mantiene vivo aunque el arte y el aparato que lo envuelve hayan venido adquiriendo

formas *paganas*, se deberá menos a un atavismo de corte instrumental que al hecho de que, como sentencia Benjamin con fórmula idealista donde las haya, “el contenido artístico y la comunicación espiritual son exactamente lo mismo” (1978, p. 155) y se brindan en la obra como un todo indisoluble. De este modo, al no existir arte ajeno al espíritu pero tampoco gesto, traza o color fuera de él —“el color no guarda relación con la óptica como la línea con la geometría [...] el color es espiritual” (Benjamin, 2017, p. 142), anota en 1914—, la pintura se cargará de una energía extática difícil de soslayar e imposible de replicar que hará vano cualquier intento de registrarla y darla a ver: para ser lo que es, la pintura ha de estar *ahí*, envuelta en esa cercanía tan insalvable como elocuente, en su inagotable epifanía, y no encapsulada bajo esa forma tecnicizada que motivara el célebre ensayo.

Dado que también “la inmediatez de toda comunicación espiritual es el problema de la teoría del lenguaje”, y considerando como “mágica a esta peculiar inmediatez” (Benjamin, 2007b, p. 147), el vínculo entre pintura y lenguaje se estrecha de forma definitiva al constatar que una y otro participan de un mismo modelo comunicativo donde no existe ausencia propiamente dicha —lo mediado, el referente, el significado— sino una *inmanencia* siempre latente; al igual que el lenguaje, “toda pintura consiste en ambas cosas: fantasía y reproducción” (p.147), prodigio y huella cohabitando en estrecha correspondencia. Con esa tensa condición la hará comparecer Benjamin hasta en sus últimos escritos —las referidas *Tesis* o el *Libro de los Pasajes*, que le consagra un apartado específico—, y con esa calidad debiera ser tomada en cuenta para el estudio de la pintura también ahora, cuando aún más que entonces constituye una insólita anomalía.

Consideraciones finales

Desde que hace unas décadas fuese al fin editada íntegramente, la obra de Benjamin ha venido suscitando especial interés en todo lo relativo a sus reflexiones sobre la imagen técnica, algo comprensible a la vista del enorme peso específico que esta ha acabado adquiriendo y de su consolidación como un *lenguaje* de pleno derecho. A pesar de que suele considerársele una figura clave en el desarrollo de ese proceso, lo cierto es que el pensador alemán no caminó demasiado lejos en esa dirección: por mucho que pudiera llegar a desarrollar una codificación, una gramática y una sintaxis al uso, la imagen técnica nunca podría adscribirse al modelo de lenguaje que Benjamin toma en consideración,

a ese lenguaje heurístico, mágico y esencial —el único posible, desde su perspectiva— al que de suyo pertenece la pintura.

Porque crea *ex novo* haciendo brotar manchas en el seno del cuadro vacío y no extrayendo porciones de espacio y tiempo de un mundo preexistente, a la manera de la imagen técnica, y porque dota de sentido a esa insignificancia original al componerla y nombrarla, la pintura es más que una praxis al uso, pero también mucho más que un signo. Aunque en primera instancia Benjamin la somete a un juego dialéctico donde afloran afinidades y diferencias con sus pares, pronto queda claro que, dentro de la *sagrada familia* de los signos, la pintura es aquel que viene a incorporar e incluso a superar a todos ellos, como si constituyera el estadio más depurado de una secuencia evolutiva: línea geométrica, escritura, línea gráfica, signo absoluto, mancha absoluta, pintura. Pocas veces tendrá el ser humano tan *al alcance de la mano* restituir el lenguaje que un día le fue arrebatado; pocas veces se hallará tan próximo al dominio simbólico de su propio imaginario.

A la vista de esta demiurgia secularizada, se diría que las tesis de Benjamin se alejan ufanamente de una estética al uso para inclinarse hacia la antropología filosófica, y no en vano presentan cierta afinidad con teorías más o menos coetáneas que, aun procediendo de distintos lugares —la historia del arte, la sociología, la fenomenología—, bordean toda convención y transitan marginalmente hacia ese lado: Carl Einstein y la fabricación de realidad mediada por una pintura dotada de vida propia;²⁴ Bataille y el arte como transgresión del silencio y delegación excepcional de lo sagrado; Merleau-Ponty y la noción de “pintura” como carne en sí misma,²⁵ prolongación expresiva del cuerpo humano. Quizá desde esta perspectiva pueda entenderse mejor la visión benjaminiana de la pintura; quizá también, de otra forma, su atribulada relación con la imagen técnica, esa entidad donde el cuerpo cede ante la prótesis instrumental y la huella quirográfica da paso a una forma distanciada. A fin de cuentas, si antes como ahora una de las patologías más características de la Modernidad es que “el calor desaparece de las cosas” (Benjamin, 2010a, p. 38), bien puede decirse que la pintura sería uno de los lugares donde la temperatura humana se mantiene constante gracias a su doble calidad de lenguaje palpitante y cosa creada, y que por

²⁴ Cfr. De Luelmo (2014).

²⁵ Cfr. De Luelmo (2018).

ese motivo sigue aún suscitando aquella fascinación física e intelectual que tan intensamente experimentase Benjamin en vida.

Referencias bibliográficas

- Benjamin, A. (2009). Framing Pictures, Transcending Marks: Walter Benjamin's *Paintings, or Signs and Marks*. En A. Benjamin y C. Rice (eds.), *Walter Benjamin and the Architecture of Modernity*. (pp. 229-243). Re-press.
- Benjamin, W. (1974). *Haschisch*. J. Aguirre (trad.). Taurus.
- ____ (1977). Ammerkungen der Herausgeber. En *Gesammelte Schriften. Zweiter Band. Dritter Teil*. (pp. 1412-1415). Suhrkamp.
- ____ (1978). *Briefe*. I. G. Scholem y T. W. Adorno (eds.). Suhrkamp.
- ____ (1991). *Gesammelte Schriften. Band VI*. R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser (eds.). Suhrkamp.
- ____ (1997). *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*. P. Oyarzún (trad.). ARCIS-LOM.
- ____ (2005). *Libro de los Pasajes*. L. Fernández, I. Herrera y F. Guerrero (trads.). Akal.
- ____ (2006a). El concepto de crítica de arte en el Romanticismo alemán. En *Obras. Libro I. Vol. 1*. (pp. 7-122). A. Brotons (trad.). Abada.
- ____ (2006b). *Walter Benjamins Archive. Bilder, Texte und Zeichen*. Suhrkamp.
- ____ (2007a). Hacia la crítica de la violencia. En *Obras. Libro II. Vol. 1*. (pp. 183-206). J. Navarro (trad.). Abada.
- ____ (2007b). Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del hombre. *Obras. Libro II. Vol. 1*. (pp. 144-162). J. Navarro (trad.). Abada.
- ____ (2007c). Sobre la facultad mimética. *Obras. Libro II. Vol. 1*. (pp. 213-216). J. Navarro (trad.). Abada.
- ____ (2008). La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica. *Obras. Libro I. Vol. 2*. (pp. 11-85). A. Brotons (trad.). Abada.
- ____ (2009a). Pintura y dibujo. *Obras. Libro II. Vol. 2*. (p. 211). J. Navarro (trad.). Abada.
- ____ (2009b). Sobre la pintura, o: el signo y la mancha. *Obras. Libro II. Vol. 2*. (pp. 212-216). J. Navarro (trad.). Abada.
- ____ (2010a). Calle de dirección única. *Obras. Libro IV. Vol. 1*. (pp. 23-89). J. Navarro (trad.). Abada.
- ____ (2010b). Infancia en Berlín hacia el mil novecientos. *Obras. Libro IV. Vol. 1*. (pp. 177-247). J. Navarro (trad.). Abada.

- ____ (2017). Sobre la estética (1919-36). *Obras. Libro VI.* (pp. 141-167). A. Brotons (trad.). Abada.
- Bois, Y.-A. (1990). *Painting as Model.* MIT Press.
- Bruno, G. (1989). *Expulsión de la bestia triunfante.* M. A. Granada (trad.). Alianza.
- Bulthaupt, P. (1975). *Materialen zu Benjamins Über den Begriff der Geschichte. Beiträge und Interpretationen.* Suhrkamp.
- Cheng, F. (2004). *Vacío y plenitud. El lenguaje de la pintura china.* A. Hernández y J. L. Delmont (trads.). Siruela.
- Cixous, H. (2010). *Poetas en pintura.* J. Bassas y J. Masó (trads.). Ellago.
- Deleuze, G. (2007). *Pintura. El concepto de diagrama.* Cactus.
- De Luelmo, J. M. (2014). Carl Einstein y el umbral heurístico de la pintura. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 61, 23-37.
- ____ (2018). Desvelar lo visible. Merleau-Ponty y el aprendizaje por la pintura. *Arte, Individuo y Sociedad*, 1(30), 29-41.
- Einstein, C. y Kahnweiler, D.-H. (1993). *Correspondance. 1921-1939.* André Dimanche.
- Eggelhöfer, F. y Keller, M. (2013). Teoría de la configuración pictórica. En F. Eggelhöfer y M. Keller (eds.), *Paul Klee. Maestro de la Bauhaus.* Fundación Juan March.
- Gelhard, D. (2014). *Ist die Kultur erwacht? Benjamin und die Malerei.* Passagen.
- Jennings, M. (1987). *Dialectical Images. Walter Benjamin's Theory of Literary Criticism.* Cornell University Press.
- Jullien, F. (2008). *La gran imagen no tiene forma, o: del no-objeto por la pintura.* A. Galvany (trad.). Alpha Decay.
- Kandinsky, W. (1979). *De lo espiritual en el arte.* E. Palma (trad.). Premià.
- Kobry, Y. (1990). Walter Benjamin et le langage. *Revue d'esthétique*, número especial, 175-180.
- Lindner, B. (2014). Alegoría. En M. Opitz y E. Wizisla (eds.), *Conceptos de Walter Benjamin.* (pp. 17-82). M. Belforte y M. Vedda (trads). Las cuarenta.
- Löwy, M. (2003). *Walter Benjamin. Aviso de incendio.* H. Pons (trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Scholem, G. (1987). *Walter Benjamin. Historia de una amistad.* V. Jarque (trad.). Península.
- ____ (2000). *Tagebücher: nebst Aufsätzen und Entwürfen bis 1923.* Volumen 2. Jüdischer Verlag.

- ____ (2003). *Walter Benjamin y su ángel*. R. Ibarlucía y L. Carugati (trads.). Fondo de Cultura Económica.
- Von Goethe, J. W. (2008). *Johann Wolfgang von Goethe. Paisajes*. Círculo de Bellas Artes.
- Weigel, S. (1999). *Cuerpo, imagen y espacio en Walter Benjamin. Una relectura*. J. Amícola (trad.). Paidós.

<http://doi.org/10.21555/top.v0i61.1204>

Image and Difference: A Deconstructive Approach to Gottfried Boehm's Theory of the Iconic Difference

Imagen y diferencia. Una aproximación
deconstructiva a la teoría de la diferencia icónica
de Gottfried Boehm

Roberto Rubio
Universidad Alberto Hurtado
Chile
rorubio@uahurtado.cl

Jacopo Vignola
Universidad Alberto Hurtado
Chile
vignolajacopo@gmail.com

Recibido: 15 – 07 – 2019.

Aceptado: 18 – 11 - 2019.

Publicado en línea: 23 – 06 – 2021.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution
-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Abstract

Through his theory of the *iconic difference*, Boehm has emphasized the differential character of the image. This has led some researchers (especially Dieter Mersch) to relate Boehm's approach to the thought of Jacques Derrida. Following that line of interpretation, we propose a deconstructive approach to Boehm's theory about the iconic difference. This means, specifically, that we will bring out internal tensions in Boehm's proposal between emphases directed towards the differential character of the image, on the one hand, and dualistic approaches, as well as hierarchical distinctions that could cover up such character, on the other hand. Starting from these tensions, we attempt to radicalize the orientation towards the differential structure of the image by incorporating Derrida's proposals, but making clear, at the same time, the challenges that this would bring to Boehm's theory and the open questions that would arise therefrom.

Keywords: image; difference; iconic turn; iconic difference; deconstruction.

Resumen

Con su teoría acerca de la *diferencia icónica*, Boehm ha enfatizado el carácter intrínsecamente diferencial de la imagen. Esto ha llevado a algunos investigadores (especialmente Dieter Mersch) a poner en relación el enfoque de Boehm con el pensamiento de Jacques Derrida. Profundizando en esa línea interpretativa, proponemos una aproximación deconstructiva a la teoría de Boehm acerca de la *diferencia icónica*. Esto significa, en concreto, que sacaremos a luz tensiones internas en la propuesta de Boehm entre énfasis dirigidos hacia el carácter diferencial de la imagen, por una parte, y planteos dualistas y distinciones jerárquicas que podrían encubrir tal carácter, por otra parte. A partir de esas tensiones, intentaremos radicalizar la orientación hacia la estructura diferencial de la imagen incorporando planteos de Derrida, pero dejando en claro a la vez los desafíos que ello traería para la propuesta de Boehm y las cuestiones abiertas que surgirían de allí.

Palabras clave: imagen; diferencia; giro icónico; diferencia icónica; deconstrucción.

Introducción

Desde los años noventa del siglo pasado se observa en el campo general de la investigación en artes y humanidades la tendencia a investigar las imágenes como un objeto de estudio autónomo. Esto significa: investigar las imágenes desde ellas mismas, y no desde otros fenómenos presuntamente más originarios, como por ejemplo el lenguaje. Entre los principales representantes de esta tendencia cabe mencionar a Gottfried Boehm, con sus planteos acerca del “giro icónico” (*ikonische Wende*),¹ y a W. J. T. Mitchell, con su doctrina acerca del “giro pictorial” (*pictorial turn*).² Si bien ambos autores pertenecen a estilos y tradiciones de investigación diversos (*Bildwissenschaft* y *Visual Studies*), han manifestado tempranamente un interés recíproco.³

En el presente trabajo nos concentraremos en la propuesta de Gottfried Boehm. Ésta versa especialmente sobre las imágenes exhibitorias, es decir, sobre las superficies visibles en las que aparece algo como estando allí presente.⁴ Su propósito es poner de relieve la peculiar manera en que tales imágenes producen sentido, bajo el entendido de que se trata de un sentido *sui generis*, no derivado de otras formas de sentido y especialmente no derivado de estructuras lógico-lingüísticas como conceptos y proposiciones.⁵

¹ Boehm utiliza el adjetivo “icónico(a)” en el sentido de “relativo o perteneciente a la imagen”. Con ello pretende implementar y difundir un uso no semiótico de dicha palabra, aproximándose asimismo a su origen etimológico. Como es sabido, la voz griega *eikon* remite primariamente a las imágenes o figuras y a fenómenos relativos a la visibilidad. Cfr. Chantraine (1968, pp. 354 y ss.).

² Cfr. Mitchell (1995, pp. 11-34), Mitchell (2005, pp. 77, 80 y 252).

³ Cabe considerar, al respecto, el intercambio epistolar entre Boehm y Mitchell. Cfr. Boehm (2011b, pp. 57-70) y Mitchell (2011, pp. 71-86). Cfr. también Fernandes (2019).

⁴ En el curso del presente trabajo profundizaremos en la noción de “exhibición” (*Darstellung*). Cfr. *infra* (2.1).

⁵ “Entendemos por “lógica de las imágenes” una manera de producir sentido, inherente a las imágenes, que solo se puede captar a partir de ellas. Trabajamos, por tanto, con la premisa de que las imágenes añaden algo importante a nuestro lenguaje, a los conceptos y al saber, que solo se puede

Como característica fundamental de la producción del sentido propio de las imágenes exhibitorias, Boehm señala un proceso al que denomina “diferencia icónica”.⁶ Se trata de un proceso de diferenciaciones y síntesis en estratos concatenados. Las investigaciones de Boehm acerca de ello se llevan a cabo con un enfoque relacional y holístico, dirigido hacia el aparecer en imagen. Desde tal enfoque, la imagen no es analizada como una cosa ni como algo fijo y separado, sino como un modo de experiencia.

Con su teoría acerca de la diferencia icónica, Boehm ha puesto el énfasis en el carácter intrínsecamente diferencial de la imagen. Esto ha llevado a algunos investigadores a poner en relación el enfoque de Boehm con el pensamiento de Jacques Derrida, yendo más allá de las conexiones que el propio Boehm reconoce entre su planteamiento y el pensamiento derridiano.⁷ En este sentido, Dieter Mersch (cfr. 2011, pp. 292 y ss.) asocia explícitamente la noción boehmiana de “diferencia icónica” con la noción de *différance* de Derrida y habla del “principio icónico de la *différance*” (2011, p. 293; 2014, p. 21), al que caracteriza también como la “*différance* icónica” (2014, pp. 21 y 22).⁸

experimental de aquel modo” (Boehm, 2010, p. 208; traducción de los autores). Cuando los pasajes citados correspondan a textos que aparecen en la bibliografía del artículo sólo en su idioma original, se trata de traducciones realizadas por los autores del presente trabajo.

⁶ Cfr. Boehm (2006, pp. 29 y ss.; 2010, pp. 17, 38, 69, 208 y 211).

⁷ Si bien Boehm reconoce a Derrida como una influencia para su propuesta en cuanto “pensador de la diferencia” (Boehm, 2011, p. 172) y en cuanto propulsor de la crítica al logocentrismo (cfr. Boehm, 2011b, p. 59.), a la vez marca restricciones a tal influencia. Así, por ejemplo, considera que la orientación hacia procesos de producción de sentido propios de las imágenes es un planteo específico del giro icónico y no advierte allí influencias de Derrida ni de otros pensadores de la diferencia (cfr. Boehm, 2011, p. 172). Por otra parte, investigaciones desarrolladas en el marco del proyecto “Eikones”, dirigido por Gottfried Boehm, han incorporado elementos del pensamiento derridiano. Así, por ejemplo, B. Mersmann (2015) propone una “icónica de la escritura” (*Schriftikonik*), la cual aborda el carácter de imagen de la escritura, poniendo en relación la gramatología derridiana con estudios de la imagen.

⁸ Otros planteos se enfocaron más bien en los contrastes entre los enfoques de Boehm y Derrida. Así, por ejemplo, Keith Moxey destaca la orientación ontológica del “giro icónico” de Boehm y su énfasis en la presencia de las imágenes, y sugiere un contraste con la crítica derridiana a la metafísica

A nuestro juicio, resulta pertinente la idea sobre la cual se basa la propuesta interpretativa de Mersch, a saber: que la vinculación con la noción derridiana de *différance* puede potenciar los planteos de Boehm acerca de la estructura diferencial de la imagen. Sin embargo, el despliegue de esa idea por parte de Mersch es muy escueto y se concentra en las afinidades entre ciertos desarrollos de Boehm y Derrida, sin abordar las diferencias de enfoque entre ambos ni los desafíos que traería consigo vincular los planteos de Boehm con el pensamiento de la *différance*.⁹

Como una profundización de la propuesta interpretativa de Mersch que atienda además a esos aspectos no abordados, proponemos una aproximación deconstructiva a la teoría de Boehm acerca de la diferencia icónica. Esto significa, en concreto, que hablaremos sobre tensiones internas en la propuesta de Boehm entre énfasis dirigidos hacia el carácter diferencial de la imagen, por una parte, y planteos dualistas y distinciones jerárquicas que pueden tergiversar la estructura de la diferencia, por otra parte. A partir de esas tensiones, intentaremos radicalizar la orientación hacia la estructura diferencial de la imagen incorporando planteos de Derrida, pero dejando en claro a la vez los desafíos que ello traería para la propuesta de Boehm y las cuestiones

de la presencia. Sin embargo, no profundiza en ello (cfr. Moxey, 2009, pp. 20-21). Por su parte, el propio Mersch (2010, pp. 116 y ss.) observa que la crítica derridiana a la metafísica de la presencia afecta el enfoque de la diferencia icónica. Tal observación es realizada por Mersch con el fin de reformular, más allá de Derrida, la cuestión de la presencia.

⁹ Mersch caracteriza al “principio icónico de la *différance*” como la “generación permanente de diferenciaciones visuales, en las cuales “algo” se deja ver y con las cuales “algo” se deja [...] probar” (2011, p. 293). Asimismo, considerando el proceso del enmarcamiento icónico, por el cual se establece la distinción entre dentro y fuera de la imagen, Mersch (2014, pp. 21 y ss.) establece una analogía entre el contraste originario, planteado por Boehm como momento basal de la diferencia icónica, y la archi-escritura, propuesta por Derrida. Para Mersch, la diferencia icónica boehmiana y la *différance* de Derrida coinciden en ser estructuras de diferencia que producen nuevas diferencias. Sin embargo, Mersch no profundiza en las características específicas de ambos procesos generativos ni en aquello que los diferencia. Tampoco parece tener en cuenta allí que el enfoque de Boehm puede ser alcanzado por la crítica derridiana a la metafísica de la presencia, algo sobre lo que él mismo, en otro escrito (2010, pp. 116 y ss.), había llamado la atención.

abiertas que surgirían de allí. Anima esta labor la convicción de que la deconstrucción de la teoría de la diferencia icónica puede aportar mayor claridad sobre los alcances y límites de dicha teoría, y, en términos más generales, sobre los desafíos de aquellas propuestas que, como la de Boehm, intentan analizar las imágenes exhibitorias destacando su carácter diferencial.

1. La teoría de Boehm acerca de la diferencia icónica

Un planteo central para la propuesta del *giro icónico* de Boehm sostiene que en la experiencia de imágenes exhibitorias se produce un sentido *sui generis*, no derivado del sentido lógico-lingüístico y no equiparable a las estructuras del concepto y de la proposición.¹⁰ Para Boehm, tal producción de sentido es un proceso relacional, cuyo estudio requiere de un punto de vista holístico, englobador.

Ahora bien, ¿hacia dónde habría que enfocar la investigación para alcanzar ese punto de vista abarcador que haga justicia a la estructura relacional de la experiencia icónica y a su manera específica de producir sentido? Boehm entiende que la clave es la estructura de la diferencia. Si bien no presenta de manera detallada y sistemática su noción de diferencia, Boehm destaca algunos rasgos fundamentales de ésta. Se trata, no de una estructura fija de oposición, sino de un proceso de distinción y contraste en el cual interactúan instancias contrapuestas (cfr. Boehm, 2011a, p. 172.). Para Boehm, mediante tal interacción se genera una determinada configuración estructural conforme a la cual algo aparece. Es decir, se produce sentido.¹¹ El sentido surge en el proceso mismo de las diferenciaciones, y dicho proceso, por su parte, va dando lugar a diversas articulaciones de sentido. Para enfatizar esto, Boehm (2011a, p. 173) caracteriza a la diferencia como “acontecimiento”.

Si bien Boehm reconoce que ha recibido influencia por parte de “pensadores de la diferencia”, tales como Heidegger, Derrida y Deleuze, a la vez subraya que ninguno de ellos ha planteado con radicalidad la

¹⁰ Para una exposición detallada de la propuesta boehmiana acerca del giro icónico, cfr. Rubio (2018).

¹¹ Cfr. Boehm (2010a, p. 69); “La diferencia icónica hace del *factum* físico de una superficie material el campo de una atención articulada”. En relación con ello, Boehm sostiene que los contrastes en la experiencia de imagen “inauguran un campo de atención, de interpretabilidad, es decir, de sentido” (2010a, p. 71).

cuestión acerca del sentido icónico, es decir, acerca de un sentido propio y distintivo de la experiencia de imagen (cfr. Boehm, 2011a, p. 172).

Para caracterizar la diferencia *icónica*, es decir, la diferencia como estructura de la producción de sentido en la experiencia de imágenes exhibitorias, Boehm (2010a, p. 52) emplea la siguiente formulación: “de la materia surge sentido”.¹² Con ello refiere al siguiente proceso: en interacción con una materialidad visible articulada en elementos continuos (fondo, superficie, etc.) y discretos (puntos, líneas, manchas, etc.), hacemos experiencias de diferenciación y síntesis, de modo que surge una configuración estructural determinada, conforme a la cual algo (incluso en la forma vaga de un “no sé qué”) aparece ante nosotros.

Boehm advierte que sus estudios sobre la diferencia icónica no conforman una totalidad sistemática.¹³ Con todo, podemos reconstruir, a partir de sus descripciones, al menos tres niveles de análisis conectados entre sí.¹⁴ Cabe advertir que nuestra reconstrucción enfatiza las conexiones y la continuidad entre esos niveles, mientras que Boehm suele describirlos separadamente, variando en los énfasis y en la precisión descriptiva según el texto en el que se ocupa de ello, y sin intentar ofrecer una detallada caracterización de conjunto.

En el primer nivel de análisis, la diferencia icónica es descrita como contraste. Se trata del contraste entre el fondo unitario y continuo y los múltiples elementos discretos (manchas, líneas, figuras) que aparecen destacándose respecto de aquél. Boehm (2006, p. 32) describe dicho contraste incorporando oposiciones planteadas desde otros marcos teóricos, tales como la oposición entre fondo y figura, superficie y profundidad, horizonte y tema, campo y foco. También refiere a ello en

¹² Cfr. también Boehm (2006, p. 31).

¹³ “[E]l modelo de la diferencia icónica sirve para analizar la lógica vigente en las imágenes, sin intentar con ello elaborar un sistema teórico” (Boehm, 2010a, p. 16).

¹⁴ La reconstrucción de la teoría de la diferencia icónica que aquí ofrecemos se basa en la investigación publicada en Rubio (2018). En contraposición con Kapust (2015, pp. 194 y 197), entendemos que la noción de “diferencia icónica” se mantiene como un eje de los análisis de Boehm desde sus estudios tempranos y que no es reemplazada por la noción de “evidencia icónica”. Prueba de ello es el texto de Boehm en el que éste desarrolla explícitamente la noción de “evidencia icónica” en el contexto de sus estudios sobre la “diferencia icónica” (cfr. Boehm, 2004).

términos del contraste entre la superficie general o totalidad intuible, por un lado, y los acontecimientos internos y determinaciones particulares (color, forma, figura), por otro (cfr. 2006, p. 30).

El contraste icónico se lleva a cabo en una experiencia de captación unificadora o síntesis. Las “síntesis icónicas” (Boehm, 2010a, p. 49) consisten en captar unificadamente el fondo continuo y los elementos discretos. Boehm las caracteriza como un “ver lo uno en lo otro” y “ver conjuntamente” (p. 49).

En este primer nivel, Boehm describe el surgimiento del sentido (icónico) desde la materia como el aparecer de un aspecto (*Anblick*) o vista (*Ansicht*) sobre una base material visible. El contraste entre los elementos discretos y el fondo continuo produce vistas y aspectos y, con ello, sentido icónico en un nivel primario: “Las imágenes no se disuelven simplemente en la materia. En las superficies, en los pigmentos, en la piedra, en madera o sobre tela [...] se muestra algo distinto: una vista, un aspecto, un sentido – precisamente, una imagen” (Boehm, 2010a, p. 37).

Para Boehm, la captación sintética del contraste entre las vistas y el fondo de la imagen se funda en la estructura de la percepción habitual, según la cual las cosas visibles aparecen en un fondo envolvente y se ofrecen siempre en determinados aspectos o escorzos.¹⁵ Asimismo, Boehm señala una distinción estructural entre la percepción sensible y la síntesis icónica, a saber: el entorno de claridad que rodea las cosas visibles es transparente y penetrable, mientras que el fondo que envuelve los elementos discretos en la imagen es opaco y no puede ser atravesado:

Las cosas aparecen perceptivamente, ante un fondo virtual, en un transparente “ver a través”. Cuando vemos algo, lo miramos *a la luz*, la cual lo envuelve y en la cual se perfila. El ordenamiento visual de la imagen, en cambio, tiene que ver con la materialidad de un campo de exhibición [...] La imagen produce una

¹⁵ En este sentido, Boehm afirma: “En el caso de las exhibiciones visuales, la indeterminación que Husserl identifica en el escorzo del objeto se desplaza desde su reverso hacia el fondo de la exhibición. Las imágenes son opacas, y las transparencias que ellas inauguran tienen que ver con que el fondo de la exhibición aparece como material, polisémico e impenetrable” (2010, p. 210.).

opacidad primaria, en la cual se abre una diferencia que pone algo ante los ojos (Boehm, 2004, p. 30).

A la luz de estas diferencias estructurales, Boehm (2010a, pp. 209 y ss.) sugiere una distinción entre el contraste icónico y el contraste operante en la percepción visual. Sin embargo, sus investigaciones no han profundizado en estas distinciones.¹⁶

El segundo nivel de análisis corresponde al proceso de interacción entre la oferta sensible de la imagen y la actividad corporal del agente de experiencia. Para describir dicho proceso, Boehm recurre a los términos “esquema” y “esquematismo” (cfr. 2004, pp. 20 y 30). Teniendo en cuenta la elaboración de dichos términos —de impronta kantiana— por parte de la fenomenología y la psicología gestáltica, Boehm ocupa la noción de “esquema” para indicar una configuración sensible que estructura el aparecer de algo en la experiencia y que orienta una acción posible, corporalmente situada (cfr. Boehm, 2014, pp. 16 y ss.). Así, las vistas o aspectos son caracterizadas ahora como esquemas: “La noción de vista une acceso visual y contenido de sentido, apertura y asunto. Corresponde a lo que hemos llamado esquema en acción o esquematismo. La vista (*Ansicht*) y la visión (*Sicht*) están incorporadas en un acto que refiere hacia el mundo de la vida y sus orientaciones” (Boehm, 2004, p. 30).

Conforme a ello, la experiencia de imágenes exhibitorias involucra lo que podríamos llamar “esquemas icónicos”. En otras palabras, la producción de sentido icónico es un peculiar esquematismo:

Las operaciones indicadas [trazar una línea, introducir un color], *más que designar, inauguran*. Son el núcleo de una orientación con la cual no se expone esto o aquello. Se trata, en cambio, de que con horizontal y vertical, arriba y abajo, delante y detrás, cerca y lejos, se crea un lugar icónico, en el cual recién pueden situarse las

¹⁶ Boehm no siempre se apega rigurosamente a la distinción que él mismo plantea entre el orden icónico y el orden de la percepción visual. A veces utiliza indistintamente los adjetivos “icónico” y “visual”, en especial cuando contrapone su enfoque a los planteos lingüísticos (cfr. 2011, pp. 171, 174 y 211). En otras oportunidades, en cambio, utiliza esos términos de manera diferenciada (cfr. 2010, pp. 209 y ss.). Para una reconstrucción e interpretación de los estudios de Boehm que tiende a esclarecer la relación entre el sentido icónico y el sentido visual, cfr. Rubio (2018).

posibles figuras y los posibles contenidos del artista. Esta actividad estructurante e iniciadora, que inaugura un espacio de juego, puede llamarse —tomando prestada provisoriamente la expresión de Kant— un esquema en acción, es decir, un esquematismo (Boehm, 2004, p. 19).

El esquematismo de la imagen o esquematismo icónico consiste, en términos generales, en que las líneas, manchas, etc., al aparecer en relación espacial con su fondo, generan en nosotros la disposición de ocupar un lugar en el espacio abierto por la imagen. Así, una línea funciona como un esquema en la medida en que, al ser captada junto a su fondo, activa nuestras disposiciones básicas de orientación espacial (arriba, abajo, dentro, fuera, etc.) y motiva la proyección de lugares ocupables en una dimensión habitable imaginaria.

Para Boehm, así como los contrastes icónicos se fundan en contrastes de la percepción visual, así también el esquematismo icónico tiene su base en esquematismos perceptuales y motrices: “Hay un esquema cuando [...] las líneas aparecen *delante de* —y esto significa *sobre*— el fondo. Los esquemas ‘en’, ‘sobre’, ‘arriba’ y ‘abajo’ se articulan con el *esquema motor* de una mirada de conjunto, la cual activa las fuerzas visuales del campo” (Boehm, 2010a, p. 126). La activación de esquemas motrices y perceptuales como parte del proceso de habitar el espacio en la experiencia diaria es la base del proceso en el cual, al captar una imagen, surge una peculiar espacialidad y quedamos motivados a habitarla. En este sentido, afirma Boehm: “El fondo vacío [de una imagen] es ya el escenario de aquel sistema de orientación que está anclado en el cuerpo del observador” (Boehm, 2004, p. 20).

En el tercer nivel de análisis se considera a la experiencia de imagen como un mostrar. Una primera caracterización del mostrar icónico es la de “deixis” (cfr. Boehm, 2010b, pp. 44 y ss.). En el uso de Boehm, los términos “deixis” y “deíctico” refieren no sólo al indicar o apuntar, sino también y en primer lugar al mostrar en cuanto revelar o sacar a la luz, y más específicamente, en cuanto abrir la dimensión de un posible aparecer.¹⁷ Conforme a ello, las imágenes son fenómenos deícticos en la medida en que inauguran un espacio de aparición en el cual podemos proyectar posibles acciones.

¹⁷ Cfr. Boehm (2010, pp. 38 y 44).

Según Boehm, la *deixis* icónica se funda en una estructura déctica básica, la cual configura la comunicación preverbal y preconceptual que se realiza mediante gestos corporales (cfr. 2010b, pp. 20 y 44). Se trata de la articulación gestual del cuerpo activo y móvil en interacción con otros agentes o sujetos de acción encarnados, en una dinámica en la que se intercambian orientaciones y se inaugura un espacio común para la acción corporal (cfr. 2010b, pp. 38 y 44). El argumento de Boehm se puede reconstruir del siguiente modo: en cuanto agentes corporales, inauguramos un espacio común en el cual habitamos. En virtud de ello, en nuestra experiencia de imágenes exhibitorias inauguramos un espacio imaginario en el cual proyectamos posibilidades de desplazamiento y percepción.

Ahora bien, Boehm entiende el mostrar de las imágenes no sólo como la inauguración de espacios de aparición habitables corporalmente. Además, caracteriza el mostrar icónico en relación con una función atribuida desde antiguo a las imágenes, a saber: la de traer a presencia lo que no está ahí delante (cfr. Boehm, 2010b, pp. 438 y ss.). Con respecto a ello, distingue y opone dos posibilidades: o bien la imagen es un reemplazo de lo exhibido y lo hace presente al modo de la copia, o bien la imagen es indistinta de lo exhibido y lo hace presente potenciándolo en sus posibilidades de manifestación. Esas dos variedades extremas del mostrar icónico son caracterizadas por Boehm en términos de imágenes “débiles” e imágenes “fuertes” (cfr. Boehm, 2006, p. 34; 2010a, pp. 43, 245-247 y 252).

Frente a las imágenes “débiles”, cuya función es principalmente de copia, las imágenes “fuertes” traen a presencia de modo originario: “Tales imágenes son fuertes porque hacen visible para nosotros algo que sin ellas nunca podríamos experimentar” (Boehm, 2010a, p. 252); “Las imágenes no se agotan en substituir visualmente lo real: ellas llevan a cabo un mostrar con derecho propio” (Boehm, 2010a, p. 43)

Los ejemplos de imágenes fuertes dados por Boehm corresponden de manera preponderante a experiencias culturales y artístico-religiosas: “El poder intrínseco a las imágenes reside evidentemente en su capacidad de darnos acceso hacia los muertos o ausentes, hacia un señor poderoso, una figura religiosa, algo invisible” (Boehm, 2010a, p. 39). El “mostrar con derecho propio” (2010a, p. 43), característico de las imágenes fuertes, refuerza en eficacia y poder a lo exhibido. En relación con ello, Boehm (2010b, pp. 22 y ss.) analiza la práctica artístico-cultural cristiana

vinculada a los exhibidores eucarísticos (*Mostranz, Ostensorium*) y la tradición de los *vera icona* (cfr. 2010b, p. 25 y ss).¹⁸

Ahora bien, el mostrar de las imágenes consiste para Boehm, además, en una peculiar relación entre presencia y ausencia, accesibilidad y ocultamiento, determinación e indeterminación: “El *hacer visible* propio de las imágenes se apoya en *ausencias*” (Boehm, 2010a, p. 56); “*Mostrar* presupone *ocultar*” (p. 69); “*Toda imagen extrae su fuerza determinante a partir de la ligazón con lo indeterminado*” (p. 49).

En conexión con lo anterior, Boehm plantea que hay una relación de implicación entre afirmación y negación en la imagen que no es equiparable a la relación entre proposiciones afirmativas y negativas, de la cual se ocupa la lógica tradicional. Se trata de un entrelazamiento de presencia y ausencia en la exhibición en imagen, que Boehm atribuye al proceso de la diferencia icónica. En este sentido, sostiene:

Con la diferencia icónica entra en juego la negación, la ausencia se cuela en la imagen. El “es” que vemos implica un “no es” que nutre y posibilita lo visible. Es la negación lo que funda una relación mostrativa, lo que deja lucir algo *como...*, o aparecer algo *en cuanto...* El *minus* de la negación se entrelaza con el *plus* de la afirmación y funda la evidencia de la exhibición (Boehm, 2010a, p. 68).

La lógica de la predicación es bivalente: ella conoce solamente el sí y el no. Su tarea se le hace difícil con lo indeterminado, potencial, ausente o nulo. [...] Pero sin considerar la fuerza intensa de lo múltiple, polisémico,

¹⁸ En numerosos pasajes (cfr. 2010a, pp. 39, 56, 68 y 252; 2004, p. 38) Boehm destaca el hacer visible como función de las imágenes. “Hacer visible” significa para Boehm hacer presente sensiblemente algo. Considerada en su modo eminente, tal función es caracterizada como el hacer visible “lo no visto” (Bohem, 2014, p. 35), “lo invisible” (Boehm, 2010a, p. 39), “algo que sin ellas nunca podríamos experimentar” (2010a, p. 252). Si bien Boehm usa el término “lo invisible” con variedad de matices, lo utiliza predominantemente para indicar instancias no sensibles que pueden adquirir presencia y vigencia por la imagen, entre ellas: un dios, las cosas habituales sin su carácter habitual o las condiciones de la experiencia sensible (cfr. Boehm, 2010a, pp. 39, 68 y 254).

sensible y de múltiples valores, no se puede reflexionar realmente acerca de las imágenes (Boehm, 2010a, p. 46).

Con el fin de distinguir entre la estructuración de sentido de las proposiciones, por un lado, y de las imágenes exhibitorias, por otro, Boehm plantea la distinción entre el “decir” y el “mostrar”: “La imagen, antes de *decir* algo que se pudiera captar también en palabras, es un acto del *mostrar*” (2010a, p. 240).¹⁹ Al caracterizar el exhibir icónico como un *mostrar*, Boehm quiere dar a entender que las imágenes hacen accesible lo exhibido de un modo que no consiste en la articulación predicativa de conceptos en una proposición ni se puede reducir a ello: “La fuerza de la imagen significa dar a ver, *abrir los ojos*. En resumen: *mostrar*” (Boehm, 2010a, p. 39).²⁰

Resumiendo: nuestra reconstrucción distingue tres niveles de análisis en las descripciones de Boehm acerca de la experiencia de imágenes exhibitorias: en primer lugar, el contraste icónico entre el fondo continuo y los elementos discretos, por el cual surgen vistas y aspectos; en segundo lugar, el esquematismo icónico, por el cual dichas vistas y aspectos fungen como esquemas que orientan la acción en un espacio imaginario, y finalmente el mostrar icónico, con dos funciones exhibitorias que no son reductibles al “decir”: la deixis icónica, por la cual se funda el espacio icónico, y la exhibición icónica, en particular aquella que corresponde a las imágenes fuertes, localizada principalmente en experiencias culturales y artístico-religiosas.²¹

¹⁹ Con respecto a la distinción entre el mostrar y el decir, cfr. Boehm (2010a, pp. 10, 15, 20, 27 y 240; 2010b, pp. 38 y 44). Además de Boehm, otras autoras y autores de la *Bildwissenschaft* han intentado describir la peculiaridad de las imágenes recurriendo a la distinción entre decir y mostrar. Cfr. especialmente Brandt (2003), Krämer (2003) y Mersch (2011).

²⁰ Con respecto a la relación de fundación entre las imágenes exhibitorias y el lenguaje, los escritos de Boehm plasman diversas posiciones. Por una parte, aludiendo al giro icónico, Boehm sostiene que “el mostrar es redescubierto como base del decir” (2010, p. 44) y que “el Logos ya no domina más a la potencia de la imagen, sino que reconoce su dependencia respecto a ella” (p. 45). Por otra parte, afirma en otro escrito que “la convergencia de imagen y lenguaje se basa en el mostrar” (2014b, p. 35).

²¹ Por su valoración de la esfera artístico-religiosa como ámbito de experiencias de imagen originarias y no miméticas, Boehm se inscribe en una

Estos tres niveles se organizan, cada uno con su característica específica, conforme a la diferencia icónica. En otras palabras, es transversal a estos niveles el “acontecimiento de diferenciación” (Boehm, 2011a, p. 173) por el cual “de la materia surge sentido” (Boehm, 2010a, p. 52).²² Las estructuras de sentido icónico, producidas mediante procesos de diferenciación y síntesis en los diversos niveles, son las siguientes: las vistas y aspectos (nivel I), los esquemas icónicos (nivel II) y el espacio icónico (nivel III a) junto con la configuración por la cual aparece lo invisible —en el caso de las imágenes fuertes— (nivel III b).

Ahora bien, la concatenación de niveles en el proceso de distinciones y síntesis está desarrollada por Boehm con mayor claridad en lo que respecta a la producción de vistas o aspectos, al esquematismo icónico y a la deixis icónica. Sus descripciones acerca de la producción de un espacio icónico habitable imaginariamente tienen en cuenta el proceso del esquematismo de la imagen, basado en los esquematismos motrices y corporales, y la descripción de ello considera a su vez el proceso de las síntesis icónicas en cuanto producción de vistas o aspectos. No hay tanta claridad, en cambio, respecto a la conexión de estos niveles o subniveles con el de la mostración eficaz de lo invisible y poderoso. Antes que explicitar la conexión entre la deixis del espacio icónico y la mostración de lo invisible en imagen, Boehm se concentra en enfatizar la distancia de estos dos modos del mostrar en relación con la articulación predicativa de conceptos. En relación con ello, se observa, además, que quedan abiertas preguntas relevantes respecto al sentido de las imágenes fuertes. Si bien Boehm enfatiza con insistencia que se trata de un sentido de orden propio, irreductible al orden de las proposiciones y conceptos, no aclara cuáles serían las posibles relaciones entre esos dos órdenes de sentido en la experiencia de imagen. Ello deja pendiente también la tarea de clarificar mejor las convergencias y divergencias entre el sentido icónico de las imágenes fuertes y el de las imágenes débiles.

tradición que incluye al romanticismo alemán, Hegel y, más recientemente, a Heidegger y Gadamer.

²² Cfr. Boehm (2010, pp. 15, 39 y 124).

2. Una aproximación deconstructiva a la teoría de la diferencia icónica

¿Qué hay que entender aquí por “deconstrucción” y cómo se podría aplicar a la teoría de la diferencia icónica? No contamos, por parte de Derrida, con una definición *stricto sensu* de la deconstrucción, pues para él ésta escapa a toda pretensión de definición o sistematización conceptual. No es meramente un método, “no puede reducirse a una mera instrumentalidad metodológica, a un conjunto de reglas y procedimientos transportables” (Derrida, 1997, p. 25). Tampoco constituye un análisis, es decir, “no es una regresión hacia el elemento simple, hacia un origen indescomponible. Estos valores, como el de análisis, son, ellos mismos, filosofemas sometidos a la deconstrucción” (p. 25). Para Derrida, tampoco debería entenderse la deconstrucción como una crítica en el sentido kantiano del término, ya que “la instancia misma de *krinein* o de la crisis (decisión, elección, juicio, discernimiento) es, como lo es por otra parte todo el aparato de la crítica trascendental, uno de los “temas” o de los “objetos” esenciales de la deconstrucción” (Ibíd.).

Además de tales aclaraciones respecto a lo que no es la deconstrucción, Derrida ofrece también caracterizaciones afirmativas. En este sentido, sostiene:

[...] la deconstrucción suele consistir, de modo regular o recurrente, en hacer aparecer en todo pretendido sistema, en toda autointerpretación del sistema, una fuerza de dislocación, un límite en la totalización [...] [;] consiste en comprobar —al leer y al interpretar textos— que en ciertos filósofos el efecto de sistema fue provocado por cierta disfunción o desajuste, cierta incapacidad por cerrar el sistema (Derrida, 2009, pp. 15-16).

Sacar a la luz los límites internos de una propuesta filosófica, sus desajustes y fricciones, y, junto con ello, provocar una dislocación

o desplazamiento de sentido: ésta es, en una primera aproximación general, la tarea deconstructiva.²³

Ahora bien, la propuesta derridiana de la deconstrucción va de la mano con una concepción acerca de la tradición filosófica, según la cual ésta consiste en la consolidación de un conjunto de oposiciones dualistas: ser y no ser, presencia y ausencia, esencia y apariencia, lo inteligible y lo sensible. Estas oposiciones están articuladas jerárquicamente, de modo que el primer término es considerado como superior y fundante respecto al segundo.

Según Derrida, la organización jerárquica desplegada en la tradición apuntaría hacia una estructura de sentido originaria (la Idea platónica, el *cogito* cartesiano, el sujeto trascendental, etc.), cuyo modo de ser es la presencia, entendida básicamente como permanencia frente a la caducidad, proximidad e inmediatez a sí frente al auto-distanciamiento, concentración frente a la dispersión e identidad atemporal frente al despliegue y diversificación en la historia. Así entendida, la tradición occidental constituiría el testimonio de aquello que Derrida caracteriza como “metafísica de la presencia” (Derrida, 1985, p. 165), es decir, “filosofía como saber de la presencia del objeto, como ser-junto-a-sí del saber en la consciencia” (p. 165).

En relación con tal concepción acerca de la historia de la filosofía, Derrida especifica la operación deconstructiva como un doble movimiento:

Hay que avanzar por lo tanto en un gesto doble [...]:
por una parte, atravesar una fase de *inversión*. [...]

²³ Dada la importancia de la deconstrucción en la filosofía derridiana, la bibliografía al respecto es vasta. Para una aproximación introductoria es recomendable consultar los siguientes textos: Asensi (1990), Berman (1998), Ferro (1995), Gasché (1986), Peretti (1989 y 1990). En ellos se comparte un concepto de deconstrucción que Peretti (1989, p. 127) sintetiza de la manera siguiente: “La deconstrucción derridiana no se sitúa más allá de la metafísica ni tampoco opera por simple sustitución o inversión (si bien éste es un primer paso necesario que habrá de completarse con otro más complejo). Para Derrida, la tradición no puede ser atacada desde fuera ni sencillamente borrada mediante un gesto. Lo que se requiere es solicitar las estructuras metafísicas [...] refiriéndose a ellas de forma estratégica, esto es, llevándolas hasta el límite en que no pueden por menos que mostrar sus propios desajustes y falacias”. Los énfasis puestos en este pasaje son recogidos en nuestra caracterización de la operación deconstructiva como un doble movimiento.

Desconstruir la oposición significa, en un momento dado, invertir la jerarquía. [...] Dicho esto – y por otra parte –, permanecer en esta fase todavía es operar sobre el terreno y en el interior de un sistema desconstruido. También es necesario [...] marcar la separación entre la inversión que pone abajo lo que está arriba, desconstruye la genealogía sublimante o idealizante, y la emergencia irruptiva de un nuevo ‘concepto’, concepto de lo que no se deja ya, no se ha dejado nunca, comprender en el régimen anterior (Derrida, 2014, pp. 54-56).

Conforme a estas precisiones, el proceso de deconstrucción comprende la labor de identificar y problematizar oposiciones dualistas y jerarquizantes, y junto con ello la tarea de proponer un planteo que recupere aspectos tergiversados o encubiertos por las oposiciones cuestionadas.

Aplicar la deconstrucción a la teoría boehmiana sobre la diferencia icónica consiste entonces en una doble operación. En primer lugar, exponer y cuestionar aquellos dualismos o distinciones jerárquicas que articulan dicha teoría y que limitan su pretensión de investigar la estructura intrínsecamente diferencial de las imágenes. En segundo lugar, potenciar y radicalizar aquellas líneas de pensamiento que fueron refrenadas o limitadas por tales dualismos y distinciones jerárquicas.

2.1 El mostrar característico de las imágenes fuertes

En atención a la requerida brevedad del presente trabajo, nos concentraremos en un momento central de la teoría de Boehm, a saber: su caracterización de las imágenes fuertes. Abordaremos la concepción según la cual las imágenes fuertes son un modo eminente de exhibición, esto es, una experiencia originaria de sentido y presencia.²⁴

²⁴ Podría parecer que Boehm repite el planteo dualista tradicional acerca de las imágenes, según el cual éstas poseen dos componentes de naturaleza opuesta: la materia y el sentido. En tal caso, la tarea deconstructiva debería concentrarse en ello. Sin embargo, la situación es más compleja y requiere de una aproximación más matizada. Hay planteos centrales de la teoría de la diferencia icónica que intentan superar el dualismo antes mencionado, por ejemplo, la propuesta del esquematismo icónico, y la tesis, de raíz gadameriana, acerca de la interacción entre la exhibición en modo eminente y lo exhibido en ella. Además, cabe mencionar que Boehm (2011, p. 175) critica a Lambert

Para comprender a detalle la concepción acerca de las imágenes fuertes y de su distinción respecto a las imágenes débiles, hay que tener en cuenta que Boehm la desarrolla principalmente en el contexto de su recepción de Gadamer. Así, en un escrito en el que interpreta y a la vez da difusión al pensamiento gadameriano, Boehm plantea lo siguiente:

La imagen, sostiene Gadamer, pertenece al ser de lo exhibido. Por ello, cada imagen fuerte es un proceso ontológico que co-determina el rango de ser de lo exhibido. Más aún: “Mediante la exhibición se experimenta en cierto sentido un incremento de ser” (*Verdad y método*, 145) (Boehm, 2010a, p. 254).

El pasaje citado muestra, a pesar de su brevedad, algunos de los principales elementos del enfoque gadameriano que Boehm recoge para su planteo. Nos concentraremos en tres de ellos. En primer lugar, Boehm adopta el enfoque ontológico desde el cual Gadamer aborda la cuestión de la imagen. En virtud de ello, la experiencia de imagen no es considerada primariamente respecto a su eventual aporte al conocimiento científico, sino respecto a su relación con el ser de lo que aparece en tal experiencia. En consecuencia, el análisis de la imagen por parte de Gadamer y de Boehm no se focaliza en experiencias cognoscitivo-teóricas ni en la percepción sensible habitual en cuanto fundamento de aquéllas, sino que está dirigido preferentemente hacia experiencias que impugnan el ámbito de la percepción cotidiana —en particular experiencias artístico-religiosas y culturales—. En segundo lugar, Boehm se concentra, al igual que Gadamer, en la función exhibitoria de las imágenes. Bajo el término “exhibición” (*Darstellung*), ambos pensadores conectan la función, tradicionalmente atribuida a las imágenes, de hacer presente lo que no está ahí delante con la temática de la presentación sensible de ítems no sensibles.²⁵ A la luz de esta conexión, tanto Gadamer como Boehm

Wiesing por establecer una férrea distinción ontológica entre la base material de la imagen y la visibilidad pura. En virtud de ello, consideramos que el foco de la aproximación deconstructiva a la teoría de la diferencia icónica no es el dualismo, en términos generales, entre materia y sentido, sino un planteo más específico, a saber: la concepción sobre la exhibición icónica eminente en cuanto producción originaria de sentido y presencia.

²⁵ Traducimos aquí *Darstellung* como “exhibición”. Para ello hemos tomado en cuenta que Kant (*Anthr.* § 28, p. 61; *KU* § 59, p. 253) equipara el

proponen un tipo de exhibición que no consiste meramente en volver a tener presente lo que se captó en la percepción, sino en traer a presencia algo que sin la puesta en imagen no podría obtener presencia sensible.

En relación con lo anterior, cabe destacar el tercer elemento que Boehm toma de Gadamer. Se trata del intento por superar el dualismo —característico de las estéticas idealistas del siglo XIX— entre la apariencia sensible y el contenido inteligible. Los planteamientos de Gadamer (1999, pp. 182-193, 198-202 y 204-206) respecto a la indistinción estética entre la imagen y lo exhibido en ella, respecto a la pertenencia de la imagen al ser de lo exhibido y también respecto a la exhibición en imagen como un incremento de ser de lo exhibido, apuntan a mostrar un modo eminente de la exhibición en imagen que permitiría superar la oposición dualista entre la apariencia sensible como copia degradada, por un lado, y la instancia no sensible como un original inaccesible bajo las condiciones corporales y sensibles del vivir humano, por otro. El planteamiento de fondo que ofrece allí Gadamer consiste en que la imagen exhibitoria, considerada en su posibilidad más alta (lo que Boehm llamará “imagen fuerte”), no es la derivación de un original que no se deja afectar por ella, sino que afecta a lo exhibido en su propio ser: le otorga presencia sensible de tal modo que refuerza su poder y eficacia. De ese modo, tiene lugar un “incremento de ser” de lo exhibido (cfr. Gadamer, 1999, pp. 198 y 202).

El fenómeno que Gadamer tiene en cuenta como base para su descripción del modo eminente de la exhibición en imagen es la *repraesentatio* jurídico-sacral (cfr. Gadamer, 1999, pp. 190 y 598). Frente a la mera copia, la imagen como *repraesentatio* le confiere presencia eficaz a lo exhibido. Esta contraposición es recogida expresamente por Boehm para su distinción entre imágenes débiles e imágenes fuertes:

En la larga historia de los cuadros de *repraesentatio*,²⁶ aparece el sentido fuerte de lo icónico. Ya hemos mencionado la imagen del señor o dominador.

término *Darstellung* con la voz latina *exhibitio*. El vocablo alemán *darstellen*, que significa literalmente “colocar ahí”, obtiene desde entonces el sentido técnico de “poner en la dimensión sensible”, es decir, exponer o presentar sensiblemente.

²⁶ Traducimos aquí la expresión *Repräsentationsbilder* como “cuadros de *repraesentatio*” a fin de mantener, siguiendo la versión española de *Verdad y método*, la traducción de *Repräsentation* como *repraesentatio*.

Ella hace presente *un* poder unitario en muchos lugares *a la vez*, sin fragmentarlo (Boehm, 2010a, p. 256).²⁷

Las imágenes fuertes no copian [...] sino que llevan a cabo una unidad densa, “no distinguible”. Podemos considerar tal interferencia entre la exhibición y lo exhibido como la determinación categorial de la imagen en su poderío irreductible” (Boehm, 2010a, p. 252).

En otras palabras: para Boehm, la imagen fuerte se hace una con aquello que ella muestra, en cuanto hace aparecer presentemente lo que de otra manera no podría ser presentado, aportándole vigencia. De ese modo, las imágenes fuertes despliegan un poder *sui generis*, que no se deja reducir a otro tipo de experiencia.

Ciertamente, los planteos de Boehm abren numerosas preguntas: ¿cómo caracterizar con precisión, en términos de sentido y presencia, el incremento de ser de lo que aparece en imagen? ¿En qué consiste exactamente el poder, la fuerza y la eficacia que Boehm (2010a, pp. 252, 39 y 59) atribuye a las imágenes? Boehm no ofrece desarrollos que nos permitan abordar a profundidad estas cuestiones. No aclara mayormente las nociones de “ser”, “sentido”, “presencia”, “poder” y “fuerza” que utiliza en sus descripciones. Tampoco ofrece descripciones detalladas del mostrar de las imágenes fuertes atendiendo a las relaciones entre sentido y presencia, ni a las características de eficacia, fuerza y poder de dicho mostrar.

Ahora bien, más allá de estas observaciones críticas, la consideración que guía el primer paso de nuestra labor deconstructiva es la siguiente: es posible observar una tensión entre la caracterización de las imágenes fuertes y la noción de diferencia icónica. En otras palabras, la manera en que Boehm caracteriza la producción de sentido y presencia en la exhibición propia de las imágenes fuertes entra en conflicto con algunos rasgos centrales de la diferencia icónica. Veamos esto con mayor detalle.

Según Boehm, las imágenes fuertes provocan una experiencia extraordinaria en la cual la certeza del mundo cotidiano y nuestra confianza en él resultan impugnadas. Ello puede ocurrir no sólo en los casos de cuadros de *representatio* e imágenes culturales-religiosas, sino también

²⁷ Cfr. también Boehm (2010, pp. 168 y ss).

con imágenes artísticas de diverso género y estilo.²⁸ Allí tiene lugar una producción de presencia *sui generis*: lo invisible (una instancia sagrada, las cosas habituales sin su carácter habitual, etc.) se vuelve visible y emerge con un modo inaugural de estar ahí delante que remece el orden de la percepción corriente. Junto con ello, el ámbito habitual de las significaciones pierde vigencia y se abre la posibilidad de un nuevo entramado de significaciones y valoraciones por construir. La producción de sentido que tiene lugar allí consiste en un acontecimiento de descontextualización y en la puesta en marcha de una eventual recontextualización. Al respecto, afirma Boehm:

Las imágenes reales no son meras medidas sin efecto que ocurren al lado de la realidad, sino más bien intervenciones, inspecciones, interpretaciones. Cosas que hemos visto cientos de veces: un rostro, un bosque o una montaña, una jarra o una botella, recién gracias a la eficacia inaugural de la imagen se vuelven dignas de atención, significativas, valiosas. El pintor de un bodegón, por ejemplo, puede [...] crear un mundo cuya magia nos hace aparecer inagotablemente la realidad de nuevo como el primer día (Boehm, 2010a, p. 254).

En resumen: el mostrar característico de las imágenes fuertes es una experiencia en la que participamos en el surgimiento de una presencia *sui generis* y con ello en la emergencia de un ámbito posible de sentidos y valoraciones. Así entendida, la experiencia de las imágenes fuertes consiste en la vivencia de un evento originario: es la participación en la irrupción sensible de lo invisible y en el nacimiento de un entramado de significaciones en formación.

Ahora bien, Boehm plantea también que “ninguna imagen produce presencia sin la inevitable sombra de la ausencia” (2010a, p. 38). Para Boehm, como hemos mencionado en la sección anterior, en la experiencia de imagen tiene lugar el entrecruzamiento entre presencia y ausencia, accesibilidad y sustracción, determinación e indeterminación. Tal entrecruzamiento es una característica central de la diferencia icónica:

²⁸ En diversos escritos, Boehm procura mostrar que el arte moderno también produce imágenes fuertes. Cfr. especialmente Boehm (2010a, pp. 64-67, 204, 254 y 264).

“Con la diferencia icónica entra en juego la negación, la ausencia se cuele en la imagen” (Boehm, 2010a, p. 68).

En los análisis y descripciones realizados por Boehm se pueden advertir, pues, dos énfasis contrapuestos: por una parte, el énfasis en el carácter revelador e inaugural de la exhibición en imagen; por otra parte, el énfasis en la contaminación mutua, durante la experiencia de imagen, entre la presencia y ausencia de lo exhibido, y entre la accesibilidad e inaccesibilidad del sentido de lo que aparece.

Tales énfasis conducen hacia dos maneras de entender la experiencia de las imágenes fuertes que no resultan compatibles entre sí. Por un lado, es entendida como la asistencia a un evento originario, a un acontecimiento inaugural en el cual lo invisible se vuelve presente y eficaz. Aquí funge como caso paradigmático la experiencia de las imágenes religiosas, en la cual se haría presente una instancia sagrada, obteniendo así eficacia en el ámbito corporal-sensible. Por otro lado, se acentúa la interferencia entre la manifestación y el ocultamiento, entre el hacerse presente y el sustraerse de lo que aparece en imagen, y entre la determinación y la indeterminación del sentido de aquello que aparece. Se trata de una experiencia de oscilación: “Entendemos la diferencia icónica como acontecimiento en el sentido de una oscilación” (Boehm, 2011a, p. 175).

2.2. Radicalizando la estructura diferencial de la imagen: la imagen como inscripción

La tensión entre esos dos énfasis evidencia las dificultades que trae consigo el proyecto de Boehm de desarrollar un “pensar de la diferencia” (Boehm, 2011a, p. 170) enfocado en las imágenes. Su orientación hacia la experiencia de imagen en cuanto exhibición o mostración sensible lo lleva a plantear un modo eminente de exhibición, consistente en hacer aparecer y traer a presencia algo como por primera vez. Tal propuesta, por su parte, entra en conflicto con la acentuación de aspectos propios del proceso de la *diferencia* icónica, tales como la interferencia entre afirmación y negación en la imagen, la oscilación entre el hacerse presente y el sustraerse, el cruce entre determinación e indeterminación, etc.

Nuestra tarea de deconstrucción toma en cuenta el énfasis de Boehm en los aspectos diferenciales de la imagen y lo radicaliza, yendo más allá de Boehm. En este sentido, pretendemos dar desarrollo a una idea

interpretativa esbozada por Dieter Mersch, quien caracteriza la teoría de la diferencia icónica como “*différance* icónica” (cfr. Mersch 2014, p. 21). En concreto, intentaremos potenciar los planteos de Boehm acerca de la estructura diferencial de la imagen poniéndolos en relación con el pensamiento derridiano sobre la diferencia (más específicamente, con su noción de “inscripción”).²⁹

Los planteamientos derridianos sobre la inscripción se desarrollan en el marco de sus investigaciones acerca de la huella y la archi-escritura. Según Derrida, no es posible pensar la huella sin pensar “la retención de la diferencia en una estructura de referencia donde la diferencia aparece como tal” (Derrida, 1986, p. 61). La conexión entre huella y diferencia, planteada en ese pasaje, puede explicitarse del siguiente modo: la huella no es, en principio, una cosa entre las cosas, sino una estructura que *nos remite hacia*, que *nos pone en relación con*. Ahora bien, la huella no remite a algo presente en otro sitio, ni tampoco a algo que ahora se esté haciendo presente, sino que más bien nos pone en relación con el ausentarse mismo. En este sentido podemos decir que la huella es producción de diferencias, en especial de la diferencia entre el movimiento de sustracción o ausentamiento y el venir a presencia.

La productividad de diferencias inherente a la huella es esa movilidad a la que Derrida llama *différance*: “La huella es la *différance* que abre el aparecer y la significación” (Derrida, 1986, pp. 84 sg., con modif.). Se entiende aquí por *différance* el movimiento inherente a la huella que concierne no solamente a la contaminación o interferencia entre presencia y ausencia, sino también, y ligado a ello, a la producción de sentido y al aparecer de algo con sentido.

Derrida aporta mayores precisiones respecto a la dinámica diferencial al introducir la noción de “inscripción”. Ésta remite, al menos, a dos aspectos vinculados entre sí: por una parte, al proceso de formación del

²⁹ Cabe destacar aquí también la influencia de W. J. T. Mitchell. Éste, en una carta dirigida a Boehm, destaca la relevancia de la noción derridiana de inscripción para una teoría de la imagen. Mitchell (2011, p. 83) afirma: “Mi impresión fue, y sigue siendo, que Derrida es un filósofo de la versión *gráfica* del giro pictorial y que su archivo fundacional estaba en el ‘espaciamento’ de la escritura, la inscripción y el trazo gráfico [...]”. Nuestra deconstrucción de la teoría de la diferencia icónica recibe un especial impulso a partir de estos planteos de Mitchell.

origen; por otra, a un sentido elemental de escritura. Consideremos esto con mayor detalle.

Mediante la noción de “inscripción”, Derrida lleva a cabo una aproximación deconstructiva a la noción de “origen” y a la relación entre lo originario y lo derivado. La “inscripción del origen” es una fórmula que Derrida (1986, p. 305) utiliza para denunciar el mito del origen, es decir, para desmontar aquella concepción que entiende al origen como evento inaugural, inicio absoluto y presente puro, carente de alteridad. Que el origen esté “inscrito” quiere decir que se trata de una marca o fijación a partir de la cual tienen lugar procesos de reiteración que retienen y estabilizan lo fijado. La inscripción no consiste entonces en la generación de una instancia absoluta, sino, por el contrario, en el establecimiento de una diferencia que requiere ser recorrida una y otra vez. Entre las posibilidades del ejercicio de esa diferencia se encontraría, por su parte, el encubrimiento o tergiversación del propio carácter de diferencia y relación y, con ello, el encumbramiento de lo “originario”.

Asimismo, la inscripción remite a un sentido elemental de escritura al que Derrida denomina “archi-escritura”.³⁰ La inscripción, en cuanto proceso de fijación, es un procedimiento de notación: se trata de la “institución durable de un signo” (Derrida, 1986, p. 58). Ahora bien, el carácter archi-escritural de la inscripción consiste en que ella no sólo hace posible la durabilidad y persistencia de los signos, sino que también posibilita la idealidad de las significaciones. Según Derrida, quien en este punto retoma y radicaliza desarrollos de Husserl, las objetividades ideales se producen mediante un proceso de inscripción.³¹

³⁰ Cabe recordar que, mediante la expresión “archi-escritura”, Derrida reúne provocadoramente dos nociones interpretadas en clave dicotómica por la tradición occidental —el principio (*arkhé*) y la copia (escritura)— con vistas a minar la convicción de que la inmaterialidad de la voz corresponde al origen del sentido. “Archi-escritura” indica, por un lado, la impureza estructural de todo supuesto origen, y, por otro, da a entender que el único origen posible es la marca en un proceso de indefinidas reiteraciones, transcripciones, reenvíos.

³¹ En este sentido, Derrida (1986, p. 119) afirma: “En la medida en que la constitución de la objetividad ideal debe esencialmente pasar por el significativo escrito, ninguna teoría de esta constitución tiene el derecho de descuidar las cargas de la escritura. Estas conservan no sólo una opacidad en la idealidad del objeto, sino que permiten la liberación de esta idealidad. Otorgan la fuerza sin la cual una objetividad en general no sería posible”.

De acuerdo con esto, no sólo los signos de la escritura en sentido corriente, sino también las imágenes deben ser entendidas como huellas, marcas o inscripciones. Ésta es la idea conductora para nuestra deconstrucción de la teoría de la diferencia icónica. Dicho de otro modo: consideramos que el énfasis en el carácter de oscilación e interferencia entre presencia y ausencia y entre determinación e indeterminación de sentido, mediante el cual Boehm intenta enfatizar la estructura diferencial de la imagen, puede ser profundizado y radicalizado a través del estudio de la dimensión inscripcional de las imágenes.

A continuación pondremos de relieve aspectos del carácter inscripcional de las imágenes en cada uno de los niveles de la diferencia icónica descritos por Boehm.

En el primer nivel de la diferencia icónica, Boehm destaca el contraste icónico, esto es, la tensión entre los elementos discretos y el fondo continuo de la imagen. Tal descripción no tiene en cuenta el movimiento de inscripción de puntos y líneas en la superficie visible. Al destacar las vistas o aspectos como sentido icónico primario, el análisis boehmiano deja de lado la operación de inscripción y con ello el posible funcionamiento de los elementos de la imagen como marcas. En otras palabras: al poner el énfasis en los elementos básicos de la exhibición, la descripción realizada por Boehm pierde de vista la posible interacción o interferencia entre imagen y escritura. En efecto, las marcas no son aspectos o vistas mediante las cuales se exhiben las cosas de la percepción. Su rendimiento es otro: en cuanto marcas, pueden articularse con otras marcas en sistemas de relaciones formalizables.

El segundo nivel de la diferencia icónica corresponde, como hemos visto, al esquematismo icónico. Ahora bien, el énfasis en la dimensión inscripcional revela lo que podríamos llamar “el revés del esquematismo”, la contracara de los procesos agenciales de proyección, a saber: la inscripción como diferimiento de una exterioridad afectante que no podemos alcanzar. En tal sentido, la inscripción resiste toda proyección contextualizadora y además es refractaria a los intentos de interiorización o subjetivación. Pero esto no significa que no ocurra con ello producción de sentido. El proceso de ordenamiento y configuración que trae consigo la inscripción no corresponde a la espontaneidad de una subjetividad encarnada: su orden es, en cambio, el de los sistemas estructurados por las relaciones entre las marcas.³²

³² Cabe mencionar aquí que Boehm considera expresamente la estructura de la huella y la incorpora en sus investigaciones. Ahora bien, su abordaje

En el tercer nivel de análisis, Boehm destaca, en primer lugar, la *deixis* de la imagen, cuyo rendimiento es la producción de un lugar habitable imaginario. Se trata de la generación del espacio icónico, articulado por el esquematismo de la imagen. Frente a ello cabe destacar el proceso de espaciamento a través de marcas. No se trata de la generación de un espacio subjetivo, habitable conforme a la proyección de posibilidades, sino de la puesta en relación con una exterioridad no subjetivable.³³ En segundo lugar, Boehm destaca el mostrar icónico y se concentra en el caso de las imágenes fuertes. Éstas son caracterizadas como un tipo de exhibición que conmueve la experiencia habitual. Se trata de una experiencia en la cual irrumpe una presencia que remece el régimen de la percepción corriente y pone en tela de juicio el entramado habitual de significaciones. Frente a ello, el carácter inscripcional de la imagen impugna toda pretensión de presencia y sentido originarios. En cuanto inscripciones, las imágenes consisten en procesos de oscilación e interferencia entre presencia y ausencia, interioridad y exterioridad, determinación e indeterminación de sentido.

Como se puede apreciar, el énfasis en los aspectos inscripcionales, a la vez que radicaliza una tendencia del propio Boehm, nos lleva más allá de Boehm, marcando distancias con orientaciones centrales de las descripciones que éste realiza. Ello abre cuestiones de las que nos ocuparemos a continuación, a modo de cierre.

discrepa en aspectos fundamentales con la noción derridiana de huella. Se trata de un enfoque centrado en la exhibición, particularmente en el modo de exhibición propio del dibujo. Tal enfoque excluye expresamente los elementos inscripcionales que pudieran conectar con la escritura en sentido elemental, y destaca, en cambio, procesos agenciales por parte de una subjetividad encarnada. En su artículo "Huella y olfato. Para una arqueología del dibujo", Boehm (2010, p. 147) afirma: "La huella no es la escritura de un sentido [...]. Se trata, en cambio, de un rastro que hay que perseguir y cuyas posibles reglas hay que descubrir. Esto requiere de un ir de aquí para allá [...]. La huella tiene como destinatario al olfato, en cuanto es el sentido para lo determinado-indeterminado". A partir de la conexión entre huella (*Spur*) y olfato (*Gespür*), Boehm describe la experiencia de la huella como una actividad proyectiva, un seguir el rastro, en el cual se anticipan posibles caminos a partir de las marcas encontradas. Tal anticipación proyectiva correspondería también a la experiencia de un dibujo (cfr. especialmente Bohem, 2010, pp. 147-149).

³³ Para profundizar en este tema, cfr. Vitale (2012).

Conclusiones

La teoría propuesta por Gottfried Boehm acerca de la diferencia icónica pone de relieve la estructura intrínsecamente diferencial de la imagen. En su teoría, Boehm se concentra en las imágenes exhibitorias, es decir, en aquellas superficies visibles en las que aparece algo como estando allí presente. En este sentido, los planteos sobre la diferencia icónica pueden ser considerados como un importante esfuerzo por describir estructuras y procesos de diferenciación constitutivos de la experiencia de imágenes exhibitorias.

Ahora bien, el interés de Boehm por destacar el carácter diferencial de la imagen, por un lado, y la focalización en la función exhibitoria de las imágenes, por otro, provoca tensiones internas en su propuesta: junto con la caracterización de la exhibición icónica en su posibilidad más alta como un acontecimiento inaugural y originario, se advierten también énfasis en procesos de interferencia y oscilación que ponen en duda el planteamiento acerca de un evento originario de sentido y presencia.

Siguiendo el camino de algunos intérpretes, especialmente Dieter Mersch, hemos intentado profundizar y radicalizar aquellos énfasis aproximando a Boehm a uno de los “pensadores de la diferencia” a quienes él mismo refiere: Jacques Derrida. Para ello, hemos conectado las caracterizaciones boehmianas de la diferencia icónica como interferencia entre afirmación y negación en la imagen, como tensión entre determinación e indeterminación de sentido, y en términos generales como oscilación, con la noción de “inscripción” que Derrida desarrolla en el marco de los planteos sobre la diferencia, la huella y la archi-escritura.

Ahora bien, tras realizar esa conexión, saltan a la vista las importantes diferencias de enfoque entre la concepción de la imagen como exhibición, por un lado, y como inscripción, por otro. En el primer caso son enfatizados procesos de experiencia en los que se destaca el mostrar en cuanto “hacer visible”, cuyo modo eminente consiste en hacer presente lo que de otro modo no podría venir a presencia. Tienen lugar allí procesos de descontextualización y recontextualización de sentido por parte de agentes de experiencia corporales. Desde la concepción inscripcional, en cambio, se enfatiza el establecimiento de marcas, a partir del cual tienen lugar procesos de reiteración que

retienen y estabilizan lo fijado. La institución de marcas no es atribuible necesariamente a agentes subjetivos encarnados. Asimismo, los procesos de sentido que tienen lugar allí son descritos con vistas a los sistemas de relaciones entre marcas.

A la luz de estas diferencias, cabe señalar los profundos desafíos que trae consigo, tanto para la teoría de la diferencia icónica como para el pensamiento de la *différance*, la puesta en conexión de aquélla con éste. Un primer desafío para la teoría de la diferencia icónica consiste en mantener la concepción de la imagen como un modo de aparecer y del mostrarse, pero atendiendo a las críticas respecto a la concepción acerca de un mostrarse originario. Para ello sería oportuno precisar las nociones de “ser”, “sentido”, “presencia”, “fuerza”, etc., ocupadas en dicha teoría y, junto con ello, aclarar con mayor detalle la concepción ontológica de la diferencia que está a la base de sus estudios sobre imagen. Esto permitiría, por su parte, esclarecer hasta qué punto la teoría de la diferencia icónica es susceptible de la crítica derridiana a la metafísica de la presencia, como han sugerido algunas investigadoras e investigadores (cfr. Moxey, 2009, pp. 20 y ss.; Mersch, 2010, pp. 116 y ss.).

El segundo desafío para la teoría de la diferencia icónica consiste en compatibilizar su rehabilitación de la imagen como objeto de estudio autónomo y no dependiente del lenguaje con las observaciones sobre la contaminación elemental entre imagen y escritura obtenidas al indagar en los aspectos inscripcionales de la imagen.

La vinculación realizada trae desafíos también para el pensamiento de la *différance*. Uno de los desafíos principales atañe a la posibilidad de destacar aspectos propios de la imagen. La orientación hacia la inscripción puede llevarnos a subsumir las imágenes bajo el orden de la notación y la escritura, con lo cual se perdería de vista lo propio y peculiar de las imágenes.

Las consideraciones recién realizadas acerca de las diferencias de enfoque y de los respectivos desafíos deja, por cierto, cuestiones abiertas: ¿hasta qué punto es posible compatibilizar el enfoque dirigido hacia la exhibición con la orientación hacia la inscripción? ¿No conduce el enfoque en la inscripción más allá del ámbito de las imágenes exhibitorias, por ejemplo, hacia imágenes maquínicas en cuya producción, circulación y procesamiento no participan seres humanos? Y por otra parte, la decisión de circunscribir el estudio sobre imagen al campo de las imágenes exhibitorias, ¿no limita las posibilidades de profundizar en la estructura

diferencial de las imágenes? Estas cuestiones señalan tareas pendientes para una reflexión sobre las imágenes atenta al pensar de la diferencia.

Bibliografía

- Asensi, M. (1990). *Teoría literaria y deconstrucción*. Arco Libros.
- Berman, A. (1988). *From the New Criticism to Deconstruction. The Reception of Structuralism and Post-Structuralism*. University of Illinois Press.
- Boehm, G. (2004). Augenmaß. Zur Genese ikonischer Evidenz. En G. Boehm (ed.), *Movens Bild. Zwischen Evidenz und Affekt*. (pp. 14-43). Fink.
- ____ (2006). Die Wiederkehr der Bilder. En G. Boehm (ed.), *Was ist ein Bild?* (pp. 11-38). Fink.
- ____ (2010a). *Wie Bilder Sinn erzeugen*. BUP.
- ____ (2010b). Das Zeigen der Bilder. En G. Boehm, C. Spies y S. Egenhofer (eds.), *Zeigen. Die Rhetorik des Sichtbaren*. (pp. 18-53). Fink.
- ____ (2011a). Die ikonische Differenz. *Rheinsprung 11. Zeitschrift für Bildkritik*, 1, 170-178.
- ____ (2011b). El giro icónico. Una carta. En A. García Varas (ed.), *Filosofía de la imagen*. (pp. 57-70). Ediciones Universidad de Salamanca.
- ____ (2014a). Bildbeschreibung. Über die Grenzen von Bild und Sprache. En M. Mueller, J. Raab y H.-G. Soeffner (eds.), *Grenzen der Bildinterpretation*. (pp. 15-38). Springer.
- ____ (2014b). Eine verborgene Kunst. Über Form und Schematismus. En G. Boehm, O. Budelacci, G. Wildgruber y E. Alloa (eds.), *Imagination. Suchen und Finden*. (pp. 13-46). Fink.
- Brandt, R. (2003). Sagen und Zeigen / Text und Bild. En D. Mersch (ed.), *Die Medien der Künste. Beiträge zur Theorie des Darstellens*. (pp. 93-113). Fink.
- Chantraine, P. (1968). *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire de mots*. Tomo I. Klincksieck.
- Derrida, J. (1985). *La voz y el fenómeno. Introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl*. P. Peñalver (trad.). Pre-Textos.
- ____ (1986). *De la gramatología*. O. del Barco y C. Ceretti (trads.). Siglo XXI.
- ____ (1997). El gusto del secreto. En *El tiempo de una tesis. Deconstrucción e implicaciones conceptuales*. (pp. 23-37). C. de Peretti (trad.). Proyecto A Ediciones.
- ____ (2008). *Márgenes de la filosofía*. C. Gonzáles Marín (trad.). Cátedra.

- ____ y Ferraris, M. (2009). *El gusto del secreto*. L. Padilla (trad.). Amorrortu.
- ____ (2014). *Posiciones*. M. Arranz (trad.). Pre-Textos.
- Fernandes, F. (2019). A virada e a imagem: história teórica do *pictorial/ iconic/visual turn* e suas implicações para as humanidades. En *Anais do Museu Paulista*, 27, 1-51.
- Ferro, R. (1995). *Escritura y deconstrucción. Lectura (h)errada con Jacques Derrida*. Biblos.
- Gadamer, H.-G. (1991). *La actualidad de lo Bello*. Paidós.
- ____ (1999). *Verdad y Método. I*. Sígueme.
- Gasché, R. (1986). *The Tain of the Mirror*. Harvard University Press.
- Kant, I. (1980). *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Meiner.
- ____ (2006). *Kritik der Urteilskraft*. Meiner.
- Kapust, A. (2015). Sprachen der Ikonizität. Neuere Ansätze in der Bildforschung. *Philosophische Rundschau*, 61, 191-224.
- Krämer, S. (2003). Sagen und Zeigen. Sechs Perspektive, in denen das Diskursive und das Ikonische in der Sprache konvergieren. *Zeitschrift für Germanistik*, 3, 509-519.
- Mersch, D. (2010). *Posthermeneutik*. Akademie Verlag.
- ____ (2011). Aspecte visueller Epistemologie. Zur „Logik“ des Ikonischen. En E. Nemeth, R. Heinrich, W. Pichler y D. Wagner (eds.), *Image and Imaging in Philosophy, Science, and the Arts*. (pp. 269-300). Ontos.
- ____ (2014). Sichtbarkeit/Sichtbarmachung. Was heißt »Denken im Visuellen«? En M. Beck y F. Goppelsröder (eds.), *Sichtbarkeiten 2: Präsentifizieren. Zeigen zwischen Körper, Bild und Sprache*. (pp. 19-71). Diaphanes.
- Mersmann, B. (2015). *Schriftikonik. Bildphänomene der Schrift in kultur- und medienkomparativer Perspektive*. Fink.
- Mitchell, W. J. T. (1994). *Picture Theory*. University of Chicago Press.
- ____ (2005). *What do pictures want? The Lives and Loves of Images*. University of Chicago Press
- ____ (2011). El giro pictorial. Una carta. En A. García Varas (ed.), *Filosofía de la imagen*. (pp. 71-86). Ediciones Universidad de Salamanca.
- Moxey, K. (2009). Los estudios visuales y el giro icónico. *Estudios visuales*, 6, 7-27.
- Peretti, C. (1989). *Jacques Derrida: texto y deconstrucción*. Anthropos.
- ____ (1990). *La deconstrucción. Escritura y filosofía*. Montesinos.
- Rubio, R. (2018). El «giro icónico»: ¿un enfoque perceptualista?: Precisiones acerca del sentido visual y del sentido icónico. *Gregorianum*, 99(1), 135-153.

- Stoellger, P. (2014). Sagen und Zeigen. Komplikationen und Explikationen einer Leitdifferenz. En M. Beck y F. Goppelsröder (eds.), *Sichtbarkeiten 2. Präsentifizieren. Zeigen zwischen Körper, Bild und Sprache*. (pp. 93-108). Diaphanes.
- Vitale, F. (2012). *Mitografie. Jacques Derrida e la scrittura dello spazio*. Mimesis.

<http://doi.org/10.21555/top.v0i61.1179>

The Ethical Drifts of the Concept of Repetition and Its Prolongation in the Theory of Minorities in Gilles Deleuze's Philosophy

Las derivas éticas del concepto de “repetición” y
su prolongamiento en la teoría de lo minoritario
en la filosofía de Gilles Deleuze

Carlos Béjar

Universidad Nacional Autónoma de México
México
bejarca@gmail.com

Recibido: 16 – 05 – 2019.

Aceptado: 02 – 08 – 2019.

Publicado en línea: 23 – 06 – 2021.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution
-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Abstract

Along with the concept of difference, the ontological concept of repetition has many important drifts in Deleuze's work. In this article, I shall analyze the concept of repetition that appears in *Difference and Repetition*, while also reviewing the precursory philosophies pertaining to Kierkegaard, Nietzsche and Péguy in relation to this topic. It will be shown that, although repetition is, in principle, an ontological category that fulfills an eminent role in relation to time and the constitution of subjectivity, it also has been subject to an ethical drift that questions the claims of the moral law. This ethical drift places the concept of repetition in connection with issues and problems that would later appear in the ethico-political texts that Deleuze wrote along with Guattari. I will refer to this connection in greater depth at the end of the article, demonstrating how the structural framework of notions that make up the thinking about repetition is implicit in Deleuze's later works on the concepts of minority and majority.

Keywords: repetition; Deleuze; minority; ethics.

Resumen

Junto con el concepto de "diferencia", el concepto ontológico de "repetición" tiene en la obra de Deleuze muchas derivas importantes. En este artículo me propongo analizar el concepto de "repetición" que aparece en *Diferencia y repetición*, revisando para ello las filosofías precursoras de Kierkegaard, Nietzsche y Péguy en relación con dicho concepto. Se verá que la repetición, aunque en principio es una categoría ontológica que cumple un eminente papel en relación con el tiempo y la constitución de la subjetividad, posee también una deriva ética que cuestiona las pretensiones de la ley moral. Es esta deriva ética la que pone al concepto de "repetición" en conexión con temas y problemas que aparecerán más tarde en las obras que Deleuze escribió junto a Guattari y que se inscriben de lleno en un pensamiento de corte ético-político. Mostraré para ello, al final del artículo, cómo el entramado de nociones que conforman el pensamiento sobre la repetición está implícito en la dupla minoritario-mayoritario de sus obras de madurez.

Palabras clave: repetición; Deleuze; minoritario; ética.

Introducción

El primer libro de Gilles Deleuze como filósofo, esto es, aquél en el que se aventura por vez primera a hablar con voz propia, es *Diferencia y repetición*. La obra es importante en la historia de la filosofía no sólo por derecho propio, sino también porque no es excesivo decir que es esta obra la que establece la estructura ontológica que cimenta el *corpus* deleuziano en su totalidad. En efecto, en gran medida todas las obras que Deleuze escribirá después —ya sea solo o junto con Guattari— parecen desprenderse de esta magna obra como los frutos maduros se desprenden del árbol. Él mismo lo admite en el prólogo a la edición inglesa del libro: “Después de haber estudiado a Hume, a Spinoza, a Nietzsche y a Proust, [...] *Diferencia y repetición* fue el primer libro en el que intenté ‘hacer filosofía’. *Todo lo que he hecho desde entonces está conectado a este libro*, incluso lo que escribí junto a Guattari [...]” (Deleuze, 2015, p. xv).¹ Así, este libro tan complejo, tan denso, tan barroco, contiene el armazón conceptual básico que estará en el fondo de la mayoría de las temáticas y creaciones conceptuales que aparecerán en las obras posteriores. El objetivo que aquí me propongo servirá como un ejemplo de ello. En lo que sigue, mostraré cómo la temática de la oposición minoritario-mayoritario, tan relevante y recurrida actualmente en los estudios deleuzianos, encuentra sus raíces en el concepto de repetición y en aquello que conceptualmente se le opone, la generalidad. Para mostrar esto, me detendré primero en la crítica que realiza Deleuze al concepto de “generalidad” y a la noción de “ley” —tanto científica como moral— vinculada a aquél. Analizaré luego los elementos más pertinentes de la teoría sobre la repetición —ayudándome para ello de una breve exposición de tres filósofos precursores de este concepto: Kierkegaard, Péguy y Nietzsche—, y finalmente señalaré de qué modo el conjunto de nociones que atañen al pensamiento de la repetición están implicadas en la dupla minoritario-mayoritario.

¹ Las cursivas son mías, así como todas las traducciones al español de las obras en inglés o en francés.

I. Repetición y diferencia

A grandes rasgos, podría afirmarse que el propósito central de *Diferencia y repetición* (en adelante, DR) es el de recobrar para los conceptos de “diferencia” y “repetición” un espacio ontológico propio que los libere de la subordinación al primado de la identidad a la que la filosofía de la representación los tuvo sometidos a todo lo largo de la historia de la filosofía. En el caso de la diferencia, se le representa —dice Deleuze— refiriéndola a las exigencias del concepto en general. Ya en Aristóteles, por ejemplo, la diferencia considerada a la vez la mayor y la más perfecta (μεγίστη y τέλειος) es aquella que está subordinada a la identidad del género, esto es, la diferencia específica: “es solamente con respecto a la identidad supuesta de un concepto que la diferencia específica es considerada la mayor” (Deleuze, 2015, pp. 47-48). Esto hace que la diferencia específica sea la mayor sólo en forma muy relativa, pues se trata finalmente de una diferencia que coincide en lo Mismo con respecto al concepto genérico que la subsume. Por ejemplo, el azul y el rojo difieren en su especificidad cromática, pero coinciden en la identidad del género “color”. Lo mismo pasa con caballo y hombre, pues, aunque ambos tienen su diferencia específica propia (para el hombre, p. ej., ser un “animal racional”) coinciden en la identidad genérica del concepto “animal”. Siempre hay, pues, un concepto general e idéntico que media entre las diferencias, y es esta mediación —piensa Deleuze— la que despoja a la diferencia de su concepto y realidad propios. Para Deleuze, éste es el principio de una ruinosa confusión para toda la filosofía de la diferencia, no siendo el camino emprendido en DR sino un titánico esfuerzo por pensar una diferencia libre, salvaje o no domada, esto es, un concepto de diferencia *en sí* que se sustraiga del sometimiento al primado de la identidad en el concepto general, sometimiento que es propio de la filosofía de la representación.

Algo similar pasa con el concepto de “repetición”: se la representa a partir de la generalidad. Cuando hablamos de generalidad —afirma Deleuze— nos las habemos con dos grandes órdenes: el orden cualitativo de las semejanzas y el orden cuantitativo de las equivalencias. De manera ordinaria, cuando decimos que algo se repite, lo decimos 1) de casos u ocurrencias cualitativamente semejantes que se suceden en el tiempo, o 2) de instancias idénticas o equivalentes intercambiables entre sí. Por ejemplo, decimos que se repite el tictac del reloj, el ciclo del día y la

noche, la llegada del invierno, o decimos que el número 5 se repite cinco veces en el 25. En este tipo de repeticiones ligadas a los órdenes de las semejanzas y las equivalencias, lo que se repite es un término *en general*. Es decir, no se repite éste u otro invierno particular, sino que lo que se repite es el invierno en general, pues todos los inviernos son semejantes; no se repite este 5 y no otro, sino el número 5 en general, pues todos los cincos son equivalentes. Esto significa que cada término de la repetición puede ser sustituido o intercambiado por otro cualquiera (claro, con tal de que sean semejantes o equivalentes). Por ello dice Deleuze que, desde el punto de vista de la generalidad, cualquier término de la repetición vale tanto como cualquier otro y por lo tanto puede ser sustituido por otro.

La generalidad presenta dos grandes órdenes: el orden cualitativo de las semejanzas y el orden cuantitativo de las equivalencias. Los ciclos y las igualdades son sus símbolos. Pero, en cualquier caso, la generalidad expresa un punto de vista según el cual un término puede ser intercambiado por otro, puede sustituir a otro. El intercambio o la sustitución de los particulares define nuestra conducta con respecto a la generalidad (Deleuze, 2015, p. 7).

Es evidente que la repetición así representada está directamente vinculada con la diferencia sometida a la identidad de un concepto general tal y como lo explicaba líneas arriba. Si hablamos, por ejemplo, del hombre en general, no existe diferencia alguna entre dos hombres particulares; cualquier hombre —en cuanto que participa del género “hombre”— equivale a cualquier otro y puede, por ello, ser sustituido por su semejante. Pues bien, uno de los objetivos principales de DR será el de *mostrar la inconmensurabilidad de la repetición con la generalidad*. La repetición —sostiene Deleuze— debe distinguirse de la generalidad a toda costa y de varias maneras, pues, lejos de expresar el punto de vista de las semejanzas y las equivalencias sustituibles, a la repetición le atañen las *singularidades no intercambiables*. Los reflejos o los ecos son ejemplos de repetición que no pertenecen al campo de las semejanzas o las equivalencias: ambos repiten la fuente (sonora o lumínica) que les da origen, pero no hay modo de sustituir el uno por el otro. El eco, tanto como el reflejo, repiten su fuente, pero poseen en relación con ella una diferencia de naturaleza. El alma es otro ejemplo: mientras que en

el orden de la generalidad un hombre vale lo que cualquier otro, no existe la posibilidad de intercambiar la propia alma con otra. Incluso en los hermanos gemelos, aunque uno repite al otro, no hay sustitución posible entre ellos. La repetición tiene que ver entonces con lo único, con lo singular. “Repetir es comportarse, pero en relación con algo único o singular que no tiene similar o equivalente” (Deleuze, 2015, p. 7).

Ahora bien, ¿por qué utiliza Deleuze la expresión “repetir es comportarse”? Si la repetición es, en principio, un concepto estrictamente ontológico, ¿qué podría tener que ver la repetición con la esfera del comportamiento, esto es, con la moral o con la ética? Como veremos más adelante, la repetición guarda, en efecto, una relación estrecha con la ética y con las leyes de la moral. Y es que, señala Deleuze, “la generalidad pertenece al orden de las leyes” (Deleuze, 2015, p. 8). En efecto, cuando se confunde la repetición con la generalidad, la clásica proposición aristotélica “no hay ciencia más que de lo general” tiene idéntico sentido a la proposición “no hay ciencia más que de lo que se repite”. Esto es así porque lo que comúnmente entendemos por “ley” es algo que se aplica a todos los entes particulares que se asemejan en alguna característica que sea pertinente, o, en otras palabras, se aplica a todos los entes que caen bajo cierta *generalidad*. Por ejemplo, la ley de la gravedad se aplica a todos los entes en la medida en que tengan masa. Algo análogo pasa en el ámbito de la moral, como en el caso de Kant, quien sostenía que las leyes morales universales tendrían que gobernar el comportamiento de todos los seres que compartieran la característica de ser racionales. El concepto de “repetición”, como se puede ver, está en ambos casos implicado. En el primero, es la capacidad del experimento de poder ser repetido lo que permite que la ley pueda ser formulada. En el segundo, el imperativo categórico kantiano nos provee de una prueba que determina qué acciones pueden ser repetidas (cfr. Somers-Hall, 2013, p. 7), o, como dice Deleuze, nos garantiza el éxito de la repetición y la espiritualidad de la repetición, en la medida en que con dicha prueba ya no somos solamente sujetos de la ley sino también sus legisladores.

Así, en nuestra relación con el mundo encontramos el concepto de “repetición” ligado al de “generalidad” tanto en el experimento científico como en la conducta que se rige por la ley moral. La estrategia de Deleuze será la siguiente: primero, mostrará que existe un problema con nuestro concepto de “ley de la naturaleza” criticando, para ello, las condiciones en las que se realizan los experimentos científicos; segundo, argumentará que la ley moral interioriza la imagen y el modelo de la ley

natural, por lo que en última instancia no se escapa de las limitantes de ese modelo (cfr. Somers-Hall, 2013, p. 7).

La ley, decíamos, se aplica a entes particulares con alguna característica semejante o equivalente que sea pertinente de acuerdo con los términos que la misma ley designa. El experimento científico se establece como la prueba por la que se decidirá qué ley está detrás de los fenómenos que se repiten de acuerdo a los criterios seleccionados. Aunque Deleuze acepta que en este sentido parece difícil negar la relación entre la repetición y la ley, sostiene que habría que preguntarse cuáles son las *condiciones* en las que la experimentación asegura la repetición de los fenómenos. Lo primero que advierte es que, ya que los fenómenos de la naturaleza se producen al aire libre en donde las variables y sus mutuas relaciones son innumerables, la experimentación ha de realizarse en medios relativamente cerrados en donde el fenómeno pueda definirse por un pequeño número de factores seleccionados. En nuestro ejemplo, para calcular la fuerza de gravedad entre dos objetos, se retienen únicamente las masas de ambos cuerpos y la distancia entre ellos. Es en estas condiciones que todos los fenómenos gravitatorios aparecen como *iguales*, esto es, que el fenómeno-gravedad se *repite* en diversos casos. De este modo, seleccionando los factores pertinentes, la caída de la manzana y la traslación de la Tierra alrededor del Sol son *igualmente* fenómenos gravitatorios. Pasa, entonces, como con el concepto de la diferencia: la repetición queda subordinada a la identidad previa de un concepto general, pudiéndose decir entonces que dos fenómenos diferentes son repeticiones de una *misma* ley. Pero, ¿cómo surge esta repetición? Deleuze objeta que lo que se está haciendo aquí es sustituir un orden de generalidad por otro, es decir, un orden de semejanza por uno de igualdad: ante dos fenómenos que sólo se asemejan, seleccionamos unos cuantos factores para deshacer sus semejanzas y así descubrimos su igualdad. Es así como el experimento hace surgir la repetición. El problema con ello —sostiene Deleuze— es que la repetición así obtenida no es más que una *repetición hipotética*: dadas las mismas circunstancias, entonces... Pero es éste un paso de una generalidad a otra en donde podría haber una diferencia de naturaleza que se esté pasando por alto. En nuestro ejemplo, podemos pasar por grados desde la caída de una manzana hasta la rotación de la Tierra. Reteniendo factores, podemos establecer entre ellos una semejanza y hasta una equivalencia perfecta, surgiendo así la posibilidad de “representarnos” la repetición como generalidad. Pero al hacer esto, olvidamos que entre ambos fenómenos

puede estar mediando no una diferencia de grado, sino una diferencia de naturaleza. Para Deleuze, *la repetición verdadera está directamente relacionada con esta diferencia de naturaleza que remite siempre a una potencia de lo singular que difiere de la generalidad*. En sus palabras: “Siempre es posible ‘representar’ la repetición como una semejanza extrema o una equivalencia perfecta. Pero que se pase por grados de una cosa a otra no impide que haya una diferencia de naturaleza entre las dos cosas” (Deleuze, 2015, p. 8). Y más adelante:

[...] se corre el riesgo de tomar por una diferencia de grado aquello que difiere por naturaleza. Pues la generalidad no representa y no supone sino una repetición hipotética: si se dan las mismas circunstancias, entonces... Esta fórmula significa: en totalidades semejantes, siempre se pueden retener y seleccionar factores idénticos que representen el ser-igual del fenómeno. Pero no se da cuenta así ni de aquello que plantea la repetición, ni de aquello que hay de categórico o de lo que vale en la repetición [...]. En su esencia, la repetición remite a una potencia singular que difiere por naturaleza de la generalidad, aun cuando se aprovecha, para aparecer, del paso artificial de un orden general a otro (Deleuze, 2015, p. 10).

Lo que Deleuze trata de decirnos es que, debajo de esa repetición que nos representamos como generalidad, *existe una repetición originaria y más profunda que hace posible a la primera*. En otras palabras —y de la misma manera que ocurría con el concepto de “diferencia”—, Deleuze quiere convencernos de que la verdadera repetición no se deja explicar por la forma de identidad de un concepto general o no se deja representar, sino que reclama un principio positivo superior (cfr. Deleuze, 2015, p. 31). Hay, pues, una falsa repetición y una verdadera repetición que explica a la primera. A la primera, a la repetición solamente representada y que se relaciona con la generalidad, le llamaré “repetición desnuda” o “material”, mientras que la segunda, la verdadera repetición, será la repetición vestida o espiritual. Pero antes de ahondar un poco más en esta repetición originaria, acompañemos a Deleuze en su argumentación y veamos ahora cómo la repetición entendida como generalidad se introduce en el ámbito moral.

II. La repetición en la ley moral

Si la verdadera repetición remite siempre a una potencia singular, no podemos esperar la repetición de la ley de la naturaleza, que nos deja siempre en la generalidad. Deleuze habla del error “estoico” que consistió no sólo en que esperaban precisamente la repetición de la ley de la naturaleza (λογος), sino también en que fue con ellos que este sueño de encontrar una ley que hiciera posible la repetición entró en el dominio de la ley moral. Recordemos que el deber del sabio estoico era perseguir en todo momento el ideal de la Virtud. En este sentido —afirma Deleuze—, el estoico tenía siempre una tarea que había que recomenzar y una fidelidad que retomar. La vida del sabio estoico se confundía, así, con la reafirmación del Deber. De este modo, el Deber o la Virtud eran para el filósofo estoico un foco ideal hacia el cual tenían que converger todas sus acciones. ¿Para qué servía esta ley moral? En principio, para apartarnos de la ley de naturaleza. Si repitiéramos según la ley de la naturaleza (de nuestra naturaleza), lo que repetiríamos serían nuestros placeres, nuestras pasiones, lo que nos llevaría, según los moralistas, al hastío o a la desesperación. Es por ello que el moralista pone la repetición según la ley de la naturaleza del lado de lo demoníaco, del vicio, es decir, del Mal. El Bien y la ley moral que lo persigue, por el contrario, nos alejan de la ley de la naturaleza y nos dan no sólo la posibilidad de repetir, sino también el éxito y la espiritualidad de la repetición en cuanto que ya no dependemos de la ley de la naturaleza sino del Deber, lo que implica que —como decíamos líneas arriba— ya no sólo somos sujetos de la ley, sino también sus legisladores. Es en este sentido que la ley moral es también —como el experimento científico— un tipo de prueba: determina aquello que por derecho puede ser repetido con éxito. “El hombre del deber ha inventado una ‘prueba’ de la repetición, ha determinado lo que podía ser repetido desde el punto de vista del derecho. Considera, por ello, haber vencido tanto lo demoníaco como lo fastidioso” (Deleuze, 2015, p, 11). Según Deleuze, esta concepción de la ley moral llega hasta Kant, pues ¿qué es el imperativo categórico sino aquello que Kant considera la más alta prueba que determina lo que se puede repetir por derecho y sin contradicción bajo la forma de la ley moral? En la fórmula del imperativo categórico (“obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal”), la noción de “universalidad” funciona también como

una prueba para la repetición. Si puedes desear que la máxima de tu acción pueda convertirse en ley universal, es decir, si puedes desear que sea universalmente repetida, entonces es un acto moral. Podemos, así, postular la existencia de un ámbito moral que ya no dependería de la naturaleza sino de nuestra conciencia, un ámbito que sería exterior y superior a la ley natural. El problema es cómo concebir este ámbito supuestamente exterior e independiente del natural, si lo natural es lo único que nos es familiar. La respuesta de Deleuze: *el ámbito moral no se puede concebir sino en analogía con el ámbito natural*. Esto tiene por consecuencia que la ley moral no escape de las limitaciones que tenía el modelo de la ley natural que analizamos líneas arriba, y que, por ende, tampoco pueda darnos una verdadera repetición, sino que nos deja también en la generalidad.

[...] la ambigüedad de la conciencia es la siguiente: ella no puede ser pensada sino planteando la ley moral como exterior, superior e indiferente a la ley de naturaleza, pero no puede pensar la aplicación de la ley moral sino restaurando en sí misma la imagen y el modelo de la ley de naturaleza. De modo que la ley moral, lejos de darnos una verdadera repetición, nos deja aún en la generalidad (Deleuze, 2015, p. 11).

Así pues, la ley moral restaura en sí misma la imagen y el modelo de la ley natural y por ello nos deja también en la generalidad. Ahora bien, aquí la generalidad ya no es la de la naturaleza —aclara Deleuze—, sino la de la costumbre o el hábito en cuanto que segunda naturaleza. “Aquello que es esencialmente moral, aquello que tiene la forma del bien, es la forma de la costumbre [...]” (Deleuze, 2015, p. 11). Como en el estoicismo, se trata de hacer de la virtud un hábito, una costumbre, una obligación. Pero en el hábito volvemos a encontrar los dos grandes órdenes de la generalidad: el de las semejanzas —pues los actos, en cuanto que el hábito se está formando, se asemejan en menor o mayor medida con respecto a un modelo supuesto que se quiere alcanzar— y el de las equivalencias —pues, cuando ya se ha adoptado el hábito, diferentes actos en situaciones diversas son iguales o equivalentes en relación con la generalidad del modelo ideal que representan—. Las consecuencias no pueden ser sino funestas en la medida en que la ley moral, reducida a la generalidad de la costumbre o del hábito, desemboca precisamente en aquella “moral de las costumbres” que Nietzsche

nunca se cansó de denunciar y a la que Kant, pese al movimiento crítico que promueve en la filosofía, acabó por devolverle todos los derechos que en un principio había puesto en duda. En efecto, ya desde *Nietzsche y la filosofía* Deleuze señalaba que Kant parecía haber confundido la positividad de una crítica con un humilde reconocimiento de los derechos de lo criticado. “Nunca —dice— se ha visto una crítica total tan conciliadora, ni un crítico tan respetuoso” (Deleuze, 2008, p. 127).² Si en la filosofía crítica kantiana se distinguían tres ideales expresados en su forma interrogativa por la preguntas “¿qué puedo saber?”, “¿qué debo hacer?”, “¿qué puedo esperar?”, Kant establecía los límites para esas preguntas, denunciando sus malos usos y señalando aquello que usurpaba sus legítimos territorios. Pero en el centro del kantismo — afirma Deleuze— cada ideal permanecía incriticable. Es lo que Kant llamaba un *hecho*: el hecho de la moral, el hecho del conocimiento, etc. Así, “la crítica de Kant no tiene otro objeto que el de justificar, empieza por creer en lo que critica [...]. Es una crítica de juez de paz. Criticamos a los pretendientes, condenamos las usurpaciones de dominios, pero los propios dominios nos parecen sagrados” (Deleuze, 2008, p. 128). En este sentido, la ley moral desemboca nada más y nada menos que en una moral de las costumbres, en una moral cuyo mandato central es la obediencia a los valores en curso, protegidos, claro, bajo el auspicio y sanción del entendimiento y la razón (es decir, de la generalidad). Son éstas las instancias que nos hacen seguir obedeciendo — dice Deleuze— cuando ya no queríamos obedecer a nadie.

Cuando dejamos de obedecer a Dios, al Estado, a nuestros padres, aparece la razón que nos persuade a continuar siendo dóciles, porque nos dice: quien manda eres tú. La razón representa nuestras esclavitudes y nuestras sumisiones como superioridades que hacen de nosotros seres razonables (Deleuze, 2008, p. 128).

Así, extrañamente, el legislador de la crítica kantiana no hace sino interiorizar los valores en curso. “El buen uso de las facultades en Kant

² “[Kant] [h]a concebido la crítica como una fuerza que debía llevar por encima de cualquier otra pretensión al conocimiento y a la verdad, pero no por encima del propio conocimiento, no por encima de la propia verdad. Como una fuerza que debía llevar por encima de las demás pretensiones a la moralidad, pero no por encima de la propia moral” (Deleuze, 2008, p. 127).

coincide extrañamente con estos valores establecidos: el verdadero conocimiento, la auténtica moral, la verdadera religión...” (Deleuze, 2008, p. 132). Esta crítica al kantismo en cuanto que fallida filosofía que legisla llegará hasta *Mil mesetas* (en adelante, MM) cuando, en la meseta titulada “Sobre algunos regímenes de signos”, Deleuze y Guattari presenten el régimen de subjetivación (o sujeción) como una de las formas más perniciosas con las que se “normaliza” a los individuos. Este régimen de subjetivación —argumentan— comienza en la normalización que se le impone a los individuos mediante diversas formas de “educación” haciendo que los individuos pasen de un punto de subjetivación a otro, cada vez más elevado, cada vez más cerca de un supuesto ideal. Y llega hasta aquel punto en el que el propio sujeto es *aparentemente* la *causa* de sus enunciados morales (esto es, racional y autónomo), cuando, por el contrario, es la realidad dominante la que funciona internamente pues hay una especie de plegamiento de la realidad mental sobre la realidad dominante. Es, en pocas palabras, el *Cogito* kantiano de la *Crítica de la razón práctica*, que, prestando obediencia a una supuesta “unidad” de la razón, se vuelve en realidad esclavo de la realidad dominante y de los valores en curso que ahora funcionan internamente, inmanentes a su propia “razón”. Afirman los autores en MM:

Es la paradoja del legislador-sujeto [...]: cuanto más obedeces a los enunciados de la realidad dominante, más dominas como sujeto de enunciación en la realidad mental, pues finalmente sólo te obedeces a ti mismo, ¡a ti es a quien obedeces! De todos modos, tú eres el que dominas, en tanto que ser racional... Se ha inventado una nueva forma de esclavitud, ser esclavo de sí mismo, o la pura “razón”, el *Cogito* (Deleuze y Guattari, 1980, p. 162).

Pues bien, *a todo ello se opone la repetición*. Como veremos en seguida, ya desde DR Deleuze opone a la generalidad una noción de “repetición” que, aunque en principio es una categoría ontológica que cumple un eminente papel en relación con el tiempo y la constitución de la subjetividad, posee además una deriva ética que cuestionará todas las pretensiones de la ley moral. Los orígenes de esta deriva ética de la repetición hay que buscarlos en tres pensadores de la repetición cuyas tesis Deleuze encomia y recupera: Kierkegaard, Péguy y Nietzsche. En los tres hay —afirma Deleuze— una fuerza común, pues cada uno a su

manera opone la repetición a todas las formas de la generalidad, haciendo con ello de la repetición “la categoría fundamental de la filosofía del porvenir” (Deleuze y Guattari, 1980, p. 12). Me dedicaré, pues, en el siguiente apartado a exponer las líneas generales del pensamiento sobre la repetición que Deleuze recoge de estos tres precursores del concepto.

III. La repetición en Kierkegaard, Péguy y Nietzsche

Søren Kierkegaard es el pensador de la singularidad de la existencia del individuo en oposición a las consideraciones totalizadoras y abstractas que parten de un sistema. Como afirma Franca D’Agostini (2010, p. 116), su recuperación en la filosofía de comienzos del siglo XX se debió en gran parte a la necesidad de ubicar al trabajo filosófico más allá del pensamiento “matematizante” de la ciencia, pero del que surgen también el trascendentalismo kantiano y el idealismo. En este sentido, el pensamiento de Kierkegaard, que insistía en darle preeminencia al terreno de la existencia en lugar de las abstracciones de la razón idealista-trascendental, se presentaba como una alternativa idónea. Según Kierkegaard, las abstracciones de la razón y el excesivo afán por crear sistemas omniabarcantes no logran alcanzar ese reducto de existencia singular de cada hombre que para el pensador danés era lo principal. Ni siquiera los filósofos creadores de tales sistemas vivían de acuerdo con ellos. Según la conocida frase de Kierkegaard, con la mayor parte de los sistemas de los filósofos sucedía como con alguien que se construyese un castillo enorme y luego se retirase a vivir por su cuenta en el granero. En otras palabras, los filósofos nunca viven personalmente en sus enormes edificios sistemáticos, lo que para Kierkegaard constituía una acusación decisiva. Por ello, para él lo principal era mostrar que el sujeto está dotado de una existencia impredecible y singular, señalando así la idea de la *irreductibilidad* de lo singular a la totalidad del sistema (cfr. D’Agostini, 2010, p. 117). El hombre no puede ser pensado a partir de las abstracciones de la esencia y las generalidades de la razón. La existencia humana precede a la esencia, pues aquélla tiene un carácter plenamente concreto que es inconmensurable con las abstracciones de la razón y las totalizaciones del sistema. Por ello el hombre es un existente, o, más aún, cada hombre es “este existente” singular y único.

En lo que respecta al concepto de “repetición”, Kierkegaard lo opone a la reminiscencia platónica, pues —afirma en *La repetición: un ensayo de psicología experimental*— aquélla tiene un sentido contrario: mientras que

la reminiscencia voltea al pasado como algo *ya dado*, la repetición está dirigida al futuro, hacia el *por-venir*, hacia lo nuevo.

Cuando los griegos afirmaban que todo conocimiento era una reminiscencia, querían decir con ello que toda la existencia, esto es, lo que ahora existe, había ya sido antes. En cambio, cuando se afirma que la vida es una repetición, se quiere significar con ello que la existencia, esto es, lo que ya ha existido, empieza a existir ahora de nuevo (Kierkegaard, 1997, p. 16).

Ahora bien, el concepto de “repetición” estará directamente ligado al de “existencia humana” en la medida en que, para Kierkegaard, “la vida es repetición [...]. La repetición es la realidad y la seriedad de la existencia” (Kierkegaard, 1997, p. 5). Lo primero que habría que señalar aquí es que cuando Kierkegaard habla de repetición, se refiere a algo que va más allá de su significación en el mundo natural. No refiere, pues, a la ley según la cual los fenómenos se repiten, sino que hace referencia a la ley de la libertad del hombre, al quehacer de la libertad misma (cfr. Ferrater, 2009, p. 3075). Ahora bien, para Kierkegaard la posibilidad y la realidad de la repetición únicamente pueden verificarse en la esfera religiosa. Sus paradigmas son Job y Abraham, personajes bíblicos en los que se manifiesta una relación directa del individuo con Dios que anula la generalidad del orden ético. En el caso de Job, la prueba a la que es sometido sólo existe para él, pues no hay ciencia (ética) previa para afrontarla. Frente a la supuesta “sabiduría” de sus amigos, que no hacen sino señalarle que su desgracia sólo puede ser un castigo divino y que, por ende, si desea que todo se arregle y su vida vuelva a la normalidad, no tendría otro remedio que el de arrepentirse y pedir perdón por la culpa cometida, Job en cambio se empeña en afirmar su inocencia y en insistir que la clase de prueba a la que está siendo sometido no es de las que se puedan arreglar con ningún sistema ético existente. Apunta Kierkegaard: “Su persuasión íntima es como un pasaporte con el que abandona la tierra de los hombres, despreciando sus juicios deleznable” (Kierkegaard, 1997, p. 53). Job impugna, así, la generalidad que ofrece la ética de los hombres para recluirse en una relación única e inexplicable con la divinidad. En Kierkegaard, entonces, la acepción más cabal de “lo general” equivale a “lo ético”, que refiere a las normas y deberes a los que cualquier ser humano está obligado por el sólo hecho de ser humano. La “auténtica ética”, en cambio, se confunde con “lo

religioso”, orden en el que lo individual de la existencia impera por estar en una relación directa con la trascendencia (Dios). Es en esta esfera en donde surge la verdadera repetición en cuanto que excepción que recusa la generalidad. Dice Kierkegaard en *La repetición*: “Precisamente la excepción injustificada se reconoce por el hecho de que rehúye esta lucha con lo general, saliéndose de ello” (Kierkegaard, 1997, p. 66). Y más adelante:

A la larga uno no puede por menos que sentirse fatigado con tantas chácharas y discursos interminables sobre lo general, los cuales, a pesar de su interminable extensión, no hacen más que repetirse una y mil veces de la manera más insípida y aburrida. También hay *excepciones*, y ya va siendo tiempo que se empiece a hablar de ellas. Si no se pueden explicar las excepciones, entonces tampoco se puede explicar lo general (Kierkegaard, 1997, p. 66).³

En fin, si en *La repetición* Job representa para Kierkegaard la “impugnación infinita” de la ley de los hombres, Abraham, en *Temor y temblor*, representa la “resignación infinita” en la medida en que es capaz de actuar inmoralmente (al matar a su hijo Isaac) con tal de no perder su fe, esto es, su relación directa con Dios. Abraham es para Kierkegaard la prueba de que la fe es más grande que cualquier consideración ética. Aquí también podemos apreciar la inconmensurabilidad del acto de Abraham con los imperativos de la razón y la ética de la generalidad. Para Kant, no podría haber algo que contraviniese más al imperativo categórico que el asesinato de un hijo, por lo que Dios ni siquiera habría podido mandarlo y Abraham habría actuado inmoralmente si lo hubiera llevado a cabo. Pero, para Kierkegaard, en eso consiste precisamente la paradoja de la fe: “que el individuo singular es más grande que el universal, que el individuo singular [...] determina su relación con el universal mediante su relación con el absoluto, no su relación con el absoluto mediante su relación con el universal” (Kierkegaard, 1958, p. 60). ¿Qué justifica las acciones de Abraham? Su relación directa (singular) con Dios, relación incomprensible desde el punto de vista de la ley universal (cfr. Somers-Hall, 2013, p. 13). La relación con Dios (lo absoluto) está, pues, fuera de la esfera de la generalidad de la ley. En suma, la repetición para Kierkegaard está basada en la singularidad en

³ Las cursivas son mías.

lugar de depender de la generalidad. Por ello, la repetición refiere a una excepción y, en muchas ocasiones, a una verdadera *transgresión* del orden moral. Hay por ello también una relación esencial entre la repetición y la libertad del hombre. Repetir es ser libre, mientras que seguir el modelo supuesto por la moral de las costumbres no lo es. Sin la repetición, la ética de lo general sería miope, rígida y despótica. Sostiene Deleuze: “La repetición [...] es por naturaleza transgresión, excepción, que siempre manifiesta una singularidad contra los particulares sometidos a la ley, un universal contra las generalidades que hacen ley” (Deleuze, 2015, p. 12). Kierkegaard es por ello, para Deleuze, uno de los pensadores más importantes de la repetición.

Otro pensador de la singularidad, de la excepción y de la emergencia de lo nuevo es Charles Péguy. Deleuze recurre a Péguy para cimentar con sus reflexiones la teoría de la repetición en su vínculo con el acontecimiento y el concepto de “singularidad”. En *Clío. Diálogo entre la historia y el alma pagana*, Péguy trae a cuento los célebres *Nenúfares* de Monet y se pregunta: puesto que el gran pintor ha pintado treinta y tantas veces los famosos nenúfares, ¿cuándo los ha pintado mejor? ¿Cuáles de esos treinta y tantos nenúfares han sido los mejor pintados? La lógica nos diría —sostiene— que sería el último de todos, pues es aquel en donde Monet habría adquirido experiencia, práctica, maestría. Pero Péguy rechaza esta respuesta lógica y afirma que el nenúfar mejor pintado puede ser solamente el primero: “El movimiento lógico sería decir: el último, porque sabía más. Y yo digo: al contrario, en el fondo, el primero, *porque sabía menos*” (Péguy, 2009, p. 52). Péguy quiere decir con esto que el primer nenúfar de Monet es una singularidad excepcional en donde se encarna y ejemplifica muy bien la emergencia de lo nuevo en el mundo; los subsiguientes nenúfares son meras reiteraciones del primero. Su segundo ejemplo es la toma de la Bastilla el 14 de julio de 1789, que, de acuerdo con Péguy, debería considerarse como la primera celebración o la primera conmemoración del hecho mismo, esto es, como el aniversario *número cero*.⁴ Pues bien, Deleuze toma estos dos ejemplos de Péguy para introducir en DR el concepto de “repetición” en cuanto

⁴ “La toma de la Bastilla —dice la historia— fue propiamente una fiesta, la primera celebración, la primera conmemoración y ya entonces fue, por así decirlo, el primer aniversario de la toma de la Bastilla. O en fin, el aniversario *número cero* [...]. La Fiesta de la Federación no fue la primera conmemoración, el primer aniversario de la toma de la Bastilla. Al contrario, la toma de la Bastilla

que singularidad no intercambiable o insustituible. En ambos ejemplos no se trataría de agregar una segunda y una tercera vez a la primera, sino —comenta Deleuze— de elevar la primera vez a la “enésima potencia”: “como dice Péguy, no es la fiesta de la Federación la que conmemora o representa la toma de la Bastilla: es la toma de la Bastilla la que festeja y repite por anticipado todas las Federaciones; o bien, es el primer nenúfar de Monet quien repite todos los demás” (Deleuze, 2015, p. 22). La verdadera repetición, animada por lo singular, es, pues, una repetición más profunda que la repetición de lo mismo. Como ya lo veíamos con Kierkegaard, la repetición se dice de la universalidad de lo singular, por lo que se opone punto por punto a la generalidad de lo particular.

Para comprender esto, es necesario ahondar en aquello que Deleuze entiende por “singular” o “singularidad” —pues se verá que Péguy entendía lo mismo—, y para ello hay que hacer una pequeña digresión y apoyarnos en los estudios (y los cursos) que Deleuze dedicó a Leibniz. Deleuze nos habla, en un curso de 1987, de la “extrema importancia de la noción de singularidad”, una noción de origen matemático que aparece con los inicios de la teoría de las funciones, pero que con Leibniz emigra y deviene un concepto filosófico-matemático (cfr. Deleuze, 2006, p.p. 75 y 199). Para Deleuze, Leibniz es, pues, el primero en introducir en filosofía la teoría de las singularidades. Ahora bien, no es que el concepto de “singular” no haya existido previamente en filosofía. De hecho, el concepto existe desde siempre en el vocabulario de la lógica clásica: “singular” se dice siempre en relación y en oposición a “universal”. Pero esto no agota necesariamente una noción —advierte Deleuze—, pues un concepto es siempre polívoco y es aquí donde la matemática hace su contribución. Los matemáticos no oponen lo singular al universal, sino a lo regular. “Singular en matemática se distingue o se opone a regular. Lo singular es lo que sale de la regla” (Deleuze, 2006, p. 76). Leibniz utilizaba, pues, el concepto de “singularidad” en el sentido de “remarcable” o “notable”, por oposición a “ordinario” o “regular”. En matemáticas, lo singular se dice a propósito de ciertos puntos tomados de una curva, o, de manera más general, de cualquier figura. Sea, por ejemplo, una figura muy simple: un cuadrado equilátero con vértices en los puntos A, B, C y D. ¿Cuáles son los puntos singulares del cuadrado? Precisamente los cuatro vértices, puntos que marcan que una línea ya terminó y que

fue la primera fiesta de la Federación, una Federación *avant la lettre*” (Péguy, 2009, pp. 123-124).

otra, de diferente orientación, comienza (cfr. Deleuze, 2006, p. 77). Los puntos regulares u ordinarios, por el contrario, son todos aquellos en los que la singularidad se prolonga hasta converger con otra singularidad, esto es, los puntos que construyen los cuatro lados del cuadrado. Lo mismo pasa en una curva, por ejemplo, en una parábola: el punto de inflexión en cuya vecindad la curva comienza a cambiar de dirección es la singularidad de la curva, mientras que los puntos ordinarios son todos aquellos que dibujan la curva hasta la vecindad de la singularidad. Así, *cada singularidad se da tras una serie de puntos ordinarios*. En palabras de Deleuze, “[u]na singularidad es el punto de partida de una serie que se prolonga sobre todos los puntos ordinarios del sistema, hasta la proximidad de otra singularidad; ésta genera otra serie que unas veces converge, otras veces diverge con la primera” (Deleuze, 2015, pp. 356-357). Por supuesto, el concepto de “singularidad” en matemáticas viene de la teoría de funciones con la que trabaja el cálculo diferencial, disciplina que para Deleuze tiene una importancia capital en la medida en que es “una especie de unión de las matemáticas y de lo existente, es la simbólica de lo existente [y, en ese sentido, es] un medio de exploración fundamental [...] de la realidad de la existencia” (Deleuze, 2006, p. 65). La singularidad introduce, pues, una discontinuidad, y éste es el primer sentido de la noción de singularidad: es un punto crítico, un punto de inflexión; un punto en torno al cual la curva modifica su comportamiento o presenta un comportamiento extraño.⁵ La importancia de todo esto —y aquí volvemos a Péguy— es que el punto de inflexión o singularidad tiene por ello una relación directa con el concepto de “acontecimiento”. Al igual que la singularidad, el acontecimiento es el punto donde algo pasa, donde algo cambia o modifica su comportamiento.⁶ Es aquí donde Deleuze encuentra en Péguy un aliado, pues éste parece defender, en su propia concepción del acontecimiento, precisamente este sentido matemático-filosófico del concepto de “singularidad”. Péguy veía al acontecimiento no como algo homogéneo sino como algo orgánico,

⁵ Para una exposición detallada de este tema, cfr. el excelente estudio de Gonzalo Santaya (2017, pp. 96-101).

⁶ Como comenta David Lapoujade, “[p]or el acontecimiento, todo recomienza, pero de otro modo; somos redistribuidos, regenerados en ocasiones hasta lo irreconocible. Todo se repite, pero distribuido de otro modo, repartido de otro modo, nuestras potencias continuamente removidas, retomadas, según nuevas dimensiones” (2016, p. 70).

oscilante, compuesto por crestas y por valles, por ritmos variables. “Hay tiempos, hay planicies en donde no pasa nada. Y de repente se arma un punto de crisis” (Péguy, 2009, p. 283).⁷ Son puntos de inflexión en donde incluso los problemas cambian, donde las preguntas que se hacían los hombres ya no son las mismas, donde “ya no se sabe de qué se hablaba”. En la singularidad dice, pesimista, Péguy: “el mundo ha cambiado de cara, y el hombre ha cambiado de miseria [...]. El presidiario ha cambiado de cadenas” (Péguy, 2009, p. 284). Esto hace decir a Deleuze que Péguy había visto la relación esencial del acontecimiento o de la singularidad con las categorías de “problema” y “solución”, y que cite *in extenso* este bello pasaje de *Clío* que sintetiza muy bien lo que aquí tratamos:

Y de repente sentimos que ya no somos los mismos condenados. No hubo nada. Y un problema del que no se veía el final, un problema sin salida, un problema frente al cual todo estaba empecinado, de golpe ya no existe más y uno se pregunta de qué se estaba hablando antes. Es que en lugar de recibir una solución ordinaria, una solución posible de hallar, ese problema, esa dificultad, esa imposibilidad acaba pasando por un punto de resolución físico, por así decir. Por un punto de crisis. Y es que al mismo tiempo el mundo entero pasó por un punto de crisis físico, por así decir. Hay puntos críticos del acontecimiento como hay puntos críticos de temperatura, puntos de fusión, de congelación, de ebullición, de condensación; de coagulación; de cristalización. E incluso en el acontecimiento existen estados de sobrefusión que no se precipitan, que no se cristalizan, que sólo se determinan por la introducción de un fragmento del acontecimiento futuro (Péguy, 2009, pp. 286-287).

Deleuze selecciona, pues, este pasaje por la descripción de esta emergencia de puntos críticos en la historia en donde todo cambia,

⁷ “¿No es acaso evidente que el acontecimiento no es homogéneo, que tal vez es orgánico, que hay lo que se denomina en acústica *vientres y nodos*, llenos y vacíos, un ritmo, tal vez una regulación, tensiones y distensiones, períodos y épocas, ejes de vibración, puntos de elevación, puntos de crisis, chatas planicies y, de pronto, puntos suspensivos?” (Péguy, 2009, p. 283).

donde los patrones establecidos son abolidos y se afirman el azar, la transformación, la novedad. Hay que decir que estos puntos críticos pueden ser físicos, biológicos, psicológicos, históricos...⁸ ¿A qué temperatura el agua líquida se convierte en gas? ¿En qué punto mi tristeza se convierte en llanto o mi ira contenida se transforma en violencia? ¿Cuál es el punto crítico en el que comienza una revolución? Péguy — asegura Deleuze — vio todo esto y se dio cuenta también, con Bergson, de que registrar la efectuación o la actualización del acontecimiento en la historia es sólo una manera de considerarlo. La otra — dicen Deleuze y Guattari en *¿Qué es la filosofía?* — es precisamente la que recapitula el acontecimiento y pasa por todos sus componentes o singularidades, verdaderos portadores del devenir sin los cuales nada pasaría en la historia.⁹ En fin, es en estos puntos críticos del acontecimiento, es en estas singularidades que el mundo cambia y nosotros con él. El concepto de *Internal* — dicen Deleuze y Guattari — lo tuvo que crear Péguy para dar cuenta de esta emergencia súbita de lo nuevo en el que los problemas dejan de ser los mismos y dan paso a otros problemas (cfr. Deleuze y Guattari, 2009, p. 113). Y es, pues, precisamente en estos puntos críticos en donde la repetición surge como la universalidad de lo singular: “es la toma de la Bastilla la que festeja y repite por anticipado todas las Federaciones; o bien, es el primer nenúfar de Monet quien repite todos los otros” (Deleuze, 2015, p. 8). En otras palabras, la toma de la Bastilla y el primer nenúfar de Monet son singularidades que se prolongarán en una cadena de ordinarios (las conmemoraciones de la Federación; los siguientes treinta y tantos nenúfares). Repiten, pues, transgrediendo

⁸ Deleuze comienza hablando en la novena serie de *Lógica del sentido*, “De lo problemático”, sobre las singularidades que forman el acontecimiento ideal: “¿Qué es un acontecimiento ideal? Es una singularidad. O más bien, es un conjunto de singularidades, de puntos singulares que caracterizan una curva matemática, un estado de cosas físico, una persona psicológica y moral. Son puntos de retroceso, de inflexión, etc.; collados, nudos, focos, centros; puntos de fusión, de condensación, de ebullición, etc.; puntos de lágrimas y de alegría, de enfermedad y de salud, de esperanza y de angustia, puntos llamados sensibles”. Insiste también aquí en que “la singularidad no es ‘ordinaria’: el punto singular se opone a lo ordinario” (Deleuze, 1969, p. 67).

⁹ En efecto, *Clío* puede ser entendida como una obra en clave bergsoniana que reflexiona sobre el tiempo en la historia. Así como Bergson distinguía entre tiempo y duración, Péguy distingue entre historia y memoria. Analizar esto, sin embargo, nos desviaría del tema que aquí nos ocupa.

los códigos presentes y mirando al porvenir, es decir, repiten en ese sentido primario y profundo que Deleuze quiere darle al concepto de “repetición”.

Se puede ver, por lo que antecede, una gran similitud entre Kierkegaard y Péguy a este respecto. Según Deleuze, nadie más que ellos supo apelar a la repetición como categoría del porvenir. Ahora bien, Deleuze lamenta que estos dos “grandes repetidores” no estuvieran dispuestos a pagar el precio necesario, pues seguían confiando en la fe (en Dios) como la categoría suprema del porvenir.¹⁰ No eran conscientes de que debajo de esa fe —afirma Deleuze— se agitaba “otra repetición, la nietzscheana, la del eterno retorno” (Deleuze, 2015, p. 127). En efecto, para Nietzsche el mundo de la “voluntad de poder” exige el pensamiento del “eterno retorno”, mismo que Deleuze recoge como la expresión más acabada del concepto de “repetición”. ¿Cómo concibe Nietzsche el mundo de la voluntad de poder? Como un mundo que es prodigio de fuerza, sin principio ni fin; que no se consume, pues no tiene gastos ni pérdidas, pero tampoco incrementa. Sin ser infinitamente extenso, es “un mar de fuerzas corrientes que se agitan en sí mismas, que se transforman eternamente, que discurren eternamente” (Nietzsche, 2000, p. 670). Las formas que en este mar de fuerzas se configuran están en un flujo perpetuo, desarrollándose de la más simple a la más complicada. En suma, la voluntad de poder, como juego ciego de intensidades, sin fin ni finalidad, “más allá del bien y del mal”, se crea siempre a sí mismo y se destruye eternamente a sí mismo, eterno retorno de sí mismo que conjuga el azar con la necesidad de su existencia (cfr. Nietzsche, 2000, pp. 679-680). El eterno retornar de este mundo, que es voluntad de poder, es una conclusión a la que llega Nietzsche después de considerar detenidamente la hipótesis mecanicista. Esta hipótesis, según el pesador de Röcken, no puede escapar a la consecuencia de un estado final, una meta, ya sea que ésta sea la nada o un estado de máximo equilibrio (ser) que niegue por lo tanto el devenir. Pero de tener el mundo ese destino final —piensa Nietzsche—, éste ya se habría alcanzado. Si, en

¹⁰ Para Deleuze, al confiarle la repetición a la fe, Kierkegaard y Péguy caían en el problema de intentar superar con ella la muerte especulativa de Dios y restituir al mismo tiempo la supuesta unidad de un yo como depositario de esa fe. De este modo, Kierkegaard y Péguy acaban devolviendo a Dios y al *Cogito* todos sus derechos, por lo que Deleuze los tiene por culminaciones de Kant (Deleuze, 2015, p. 127).

cambio, todo nos dice que no se ha alcanzado, de ello se deduce que no se alcanzará jamás porque de hecho no lo hay. Entonces todo está en perpetuo devenir.

Si el mundo pudiese en absoluto entumecerse, desecarse, perecer, convertirse en nada, o si pudiera alcanzar un estado de equilibrio, o si tuviera en absoluto cualquier meta que incluyese en sí la duración, la invariabilidad, el de-una-vez-por-todas (en pocas palabras, hablando metafísicamente: si el devenir pudiera desembocar en el ser o en la nada), entonces este estado tendría que haberse alcanzado. Pero no se ha alcanzado: de lo que se deduce... (Nietzsche, 2006, p. 604).

De ahí deduce Nietzsche, pues, el eterno devenir de un mundo, el eterno retorno de la metamorfosis. Es importante recalcar que es un mundo que *carece de meta, de estado final, y que es incapaz de ser*, pues será esta característica la que determine que en este juego de metamorfosis constante no exista, para ninguna de las formas que en él aparecen (incluida, por supuesto, la humana), una meta final en la que uno pueda descansar una vez alcanzada. Si no hay ninguna meta final, lo que hay es siempre una *pluralidad* de fines que se jerarquizan de acuerdo a grados de potencia siempre variables, siempre cambiantes. Desde este punto de vista, la voluntad de poder es un principio plástico, móvil y variable que es uno y múltiple a la vez. Es, pues, un principio esencialmente artista, mismo que en la esfera de la subjetividad se expresa en la voluntad de transformarse uno mismo, de ir más allá de uno mismo (cfr. Castrillo Mirat, 2000, p. 18). Hay, dicho sea de paso, mucho de la teoría de los afectos de Spinoza en Nietzsche (y el propio Deleuze dirá más adelante que “los afectos son devenires”) (Deleuze y Guattari, 1980, p. 313). En ellos se trata siempre de incrementar la propia potencia, de pasar a una mayor perfección. Afirma Nietzsche: “El querer devenir más fuerte a partir de cualquier punto de fuerza, es la única realidad: no conservación de sí mismo, sino voluntad de apropiarse, de adueñarse, de ser más, de hacerse más fuerte” (Nietzsche, 2000, p. 463). Esto lleva a una idea del eterno retorno como prueba selectiva o principio de valoración de acuerdo con la fuerza. “¡Todo vuelve y retorna eternamente, cosa a la que nadie escapa! Suponiendo que nos fuera posible juzgar el valor, ¿qué conseguiríamos? La idea del retorno como principio selector al servicio de la fuerza” (Nietzsche, 2000, p. 674). Y desde el punto de vista

de la repetición, el que no haya ningún fin y ninguna meta implica una afirmación de la diferencia, que es un evento de júbilo en sí mismo. Como comenta Adrian Parr, con cada ocurrencia de la diferencia la vida se transforma y se vuelve otra porque la vida es diferencia. La única cosa que *es* es la diferencia; lo que se repite, la diferencia misma. Es sólo la diferencia la que retorna y retorna eternamente (Parr, 2010, pp. 85-86). No es, pues, la repetición de un Mismo universal, sino el movimiento que produce todo lo que difiere. Esto, al mismo tiempo, cimienta las bases de un perspectivismo generalizado, pues el ser como devenir determina, así, una estructura pluralista en donde toda verdad y toda ciencia no son otra cosa, en último término, que interpretaciones, perspectivas, ficciones. Como se puede ver, con Nietzsche también la singularidad propia de cada perspectiva tiene preeminencia frente a las verdades pretendidamente absolutas de la metafísica y contra las generalidades de los sistemas morales. Es en este sentido —dice Deleuze— que con Nietzsche el formalismo kantiano queda abolido en su propio terreno, pues el imperativo categórico experimenta una provocativa reformulación: “cualquier cosa que quieras, quíerala de tal manera que quieras también su eterno retorno”. “La forma de la repetición en el eterno retorno es la forma brutal de lo inmediato, de lo universal y lo singular reunidos, que destrona toda ley general, funde las mediaciones, hace perecer los particulares sometidos a la ley” (Deleuze, 2015, p. 15).

Así pues, si Kierkegaard, Péguy y Nietzsche son para el filósofo francés los adalides de la repetición, no sólo es porque cada uno a su manera hizo de la repetición la categoría fundamental de la filosofía del porvenir, sino porque en ellos se cumple el programa general de dicho concepto: “hacer de la repetición [...] el pensamiento y la producción de ‘lo absolutamente diferente’; hacer que, por sí misma, la repetición sea la diferencia en sí misma” (Deleuze, 2015, p. 126). Ahora bien, en lo que respecta a las derivas éticas del concepto de “repetición” que aquí nos ocupan, son sobre todo Kierkegaard y Nietzsche quienes coinciden en cuatro puntos que Deleuze enumera: 1) hacen de la repetición algo *nuevo* y la vinculan con una prueba, con una selección, de manera que la repetición es “objeto supremo de la voluntad y de la libertad”; 2) oponen la repetición a las leyes de la Naturaleza. Para Kierkegaard, la repetición es imposible según la ley de la naturaleza, pues sólo atañe a lo más interior de la voluntad. En el caso de Nietzsche, la repetición se descubre en la Physis misma, pero porque hay algo en su profundidad que es superior al reino de las leyes: la voluntad de poder y su eterno

transmutarse, “una voluntad que se quiere a sí misma a través de todos los cambios, un poder contra la ley, un interior de la tierra que se opone a las leyes de la superficie” (Deleuze, 2015, p. 14). 3) Ambos pensadores —y este punto es esencial para el tema que nos ocupa— oponen la repetición a la ley moral, a las generalidades de la ética, haciéndola el pensamiento del individuo singular. Cito a Deleuze:

Oponer la repetición a la ley moral, convertirla en suspensión de la ética, en el pensamiento más allá del bien y del mal. La repetición aparece como el logos del solitario, del singular, el logos del “pensador privado”. En Kierkegaard y en Nietzsche, se desarrolla la oposición del pensador privado, del pensador-cometa, portador de la *repetición*, al pensador público, doctor de la ley, cuyo discurso de segunda mano procede por *mediación* y toma su fuente moralizante en la generalidad de los conceptos (Deleuze, 2015, p. 14).

Por último, 4) tanto en Nietzsche como en Kierkegaard la repetición se opone a las generalidades del hábito y las particularidades de la memoria, pues es el hábito el que “extrae” las generalidades de los casos particulares, es decir, la pseudo-repetición (el tictac del reloj, el ciclo del día y la noche), mientras que la memoria reencuentra los particulares disueltos en la generalidad. Tanto en Nietzsche como en Kierkegaard “la repetición es el pensamiento del porvenir que se opone a la categoría antigua de la reminiscencia y a la categoría moderna del *habitus*” (Deleuze, 2015, p. 30). En suma, la repetición se opone a la generalidad y está a favor de la universalidad de lo singular. Se contrapone, así, y es superior a las semejanzas y a las equivalencias de la ley; pertenece más al campo del milagro, de la excepción, de la transgresión. La repetición designa un elemento notable o singular en un fondo de ordinarios (Péguy), poniendo la ley en duda mediante un acto de creación y de libertad (Kierkegaard, Nietzsche). Sostiene Deleuze:

Si la repetición existe, ella expresa a la vez una singularidad contra lo general, una universalidad contra el particular, un notable contra lo ordinario [...]. Bajo todos los aspectos, la repetición es la transgresión. Ella pone en cuestión la ley, denuncia su carácter nominal o

general, en favor de una realidad más profunda y más artista (Deleuze, 2015, p. 9).

Es en este sentido que con la filosofía de la repetición nos encontraríamos cerca de la “metafísica del artista”, pues —siguiendo con el ejemplo de *Los nenúfares* de Monet— la culminación de la repetición puede interpretarse como “el momento fundamental de la experiencia artística, el momento en el que *hay* obra, en el que una obra *se decide*”.¹¹ Refiere —dice Deleuze— a la autonomía del producto, la independencia de la obra, momento en el que la repetición hace sus bodas con la diferencia y se desborda hacia la producción de lo nuevo. Por ello la repetición tiene un elemento genético que Deleuze pone en relación con las máscaras y con los disfraces. Pero no como algo que se colocara “por encima” de un supuesto original, sino como algo que *se constituye a medida que se disfraza*. No habría, pues, un original detrás de la máscara, sino que la imagen más cercana sería la de una progresión continua de máscaras en donde jamás se llega a un original. Así, la repetición es del orden de las variantes en cuanto que expresan mecanismos diferenciales que pertenecen a la esencia y a la génesis de lo que se repite. En una palabra, antes que repetición de lo mismo, antes que copia más o menos fiel de un Modelo o Idea desde la cual se evalúa, la repetición es la posibilidad de invertir la copia, de atentar contra el Modelo. En otras palabras, es simulacro (cfr. Deleuze, 2015, pp. 26-28). Por ello Deleuze escogía como ejemplos el reflejo y el eco, que no son copias de su fuente original, sino que difieren de él, repitiéndolo.

Hay, así, una ética de la repetición, pues su concepto de ninguna manera determina la unidad o la identidad de un grupo de fenómenos,

¹¹ Según la lectura de Jordi Carmona, para Deleuze se trataría entonces no de describir el mundo, ni siquiera de transformarlo, sino de producirlo, de crearlo mediante la producción de la diferencia. Esto —afirma Carmona— no se vuelve inteligible sino a partir del modelo de la obra de arte. “Como siempre, la creación del mundo es pensada a partir de la creación de la obra de arte [...]. [S]implemente, que la efectividad sea comprendida por entero en términos de creación, y que esta creación sea pensada según el modelo de la obra de arte —incluso si en trabajos posteriores el dominio de la creación incluirá igualmente a la ciencia y a la filosofía, lo esencial se mantendrá, pues los sabios y los filósofos son considerados fundamentalmente como artistas—, hace de la filosofía no una práctica artística, sino una teoría generalizada del arte” (Carmona, 2016, pp. 97-98).

sino que se refiere principalmente a la *conducta* de una singularidad insustituible. Se relaciona por ello con la vida misma. Si la vida se repite, si la vida *es* repetición, es por su inconmensurabilidad con el concepto o con el sistema. La vida no es generalidad de lo particular, sino repetición en sí misma de lo singular. Lo que se repite deja de ser idéntico a cualquier otra cosa, pues lo que se repite es la diferencia. Por ello es lo mismo decir que hay diferencia entre dos repeticiones, que decir que hay repetición entre dos diferencias. En este sentido, la vida se repite a sí misma *en* su diferencia, lo que implica que la generalidad de la ley moral atenta contra el devenir vital y la existencia de los singulares. Éste es el meollo de la crítica en contra de la moral en general (y de éticas como la kantiana en particular).¹² La repetición es como el eterno retorno nietzscheano: no cumple ningún propósito, no tiene ninguna meta final. Por ello —como bien lo resume Adrian Parr—:

[...] lo que se repite no son los modelos, los estilos o las identidades, sino toda la fuerza de la diferencia en y por sí misma [...]. Así, en un sentido muy real, la repetición es una actividad creativa de transformación [...]. Como poder de lo nuevo, la repetición llama a una *terra ignota* repleta de un sentido de novedad y extrañeza (Parr, 2010, p. 226).

Va más allá, pues, del hábito y las convenciones, desestabilizándolas. Trae consigo la innovación y sorteja la trampa de las rutinas y los clichés que caracterizan a los modos de vivir habituales. En suma, la repetición disuelve las identidades mientras las cambia, facilitando, así, el surgimiento de lo irreconocible, pues es un poder positivo de reinención y de transformación (cfr. Parr, 2010, p. 226).

¹² Rubén Mendoza comenta certeramente: “En ese sentido, si la moral se reduce a una copia de la ley de la naturaleza, se niega la vida. El hábito como repetición general de lo bueno, de lo perfecto, atenta contra el movimiento vital y la estancia en la representación de la ley. El mismo Kant, con su imperativo categórico, ‘tú debes’, no permite la repetición de lo posible, de la diferencia. La repetición es sólo posible contra la ley moral y contra la ley de la naturaleza. Con ello, el acatamiento de la ley moral, al no permitir la repetición, conduce al hombre dentro del sistema, al aburrimiento, al absurdo, a la ironía [...]. La repetición es, por lo tanto, una novedad, una tarea de la libertad” (Mendoza, 2005, pp. 80-86).

Se delimita aquí, pues, lo que, en oposición a los sistemas morales, será la concepción de la *verdadera ética* para Deleuze. En conformidad con lo dicho hasta ahora, será en *Spinoza: filosofía práctica* donde Deleuze se decantará por una ética de corte spinozista, entendida ésta como una tipología de los modos inmanentes de existencia que reemplaza la Moral referida a la existencia de valores trascendentes. “La ley moral es un deber, no tiene otro efecto ni finalidad que la obediencia” (Deleuze, 2009, pp. 34-35). La ética, en cambio, será independiente de cualquier orden de fines, de cualquier consideración de deberes. Será una ética en donde la experimentación y el aprendizaje afectivos tomarán el lugar principal y nos conducirán —como veremos en el siguiente apartado— a cuestionar y transgredir los códigos establecidos por las generalidades opresoras de la moral de Estado, de la Iglesia o de la Familia. Y es que las derivas éticas de la repetición como concepto referido al movimiento de la vida, a la libertad, a la conducta del individuo singular que no se deja atrapar por las generalidades de la moral, del hábito o la memoria, estas derivas, decía, encuentran su prolongación en múltiples temas concernientes al pensamiento ético-político de las obras de madurez de Deleuze. Quisiera mostrar, como última parte de este artículo, cómo el andamiaje de nociones que sostienen el pensamiento de la repetición se mantiene —aunque con algunas variaciones— en las tesis que Deleuze y Guattari plantean en relación con los conceptos de “minoritario” y “mayoritario”, conceptos fundamentales en el marco del pensamiento ético-político de estos pensadores.

IV. La repetición y lo minoritario

Como señalaba al principio de este ensayo, podría afirmarse que, a grandes rasgos, el propósito central de DR era el de recobrar para los conceptos de “diferencia” y “repetición” un espacio ontológico propio que los liberara de la subordinación al primado de la identidad, al que la filosofía de la representación los había tenía sometidos a lo largo de la historia de la filosofía. Como señala Paul Patton (2013, p. 75), la concepción de un mundo libre de diferencias bosquejada en DR señalaba una defensa de lo particular contra todas las formas de universalización, de generalización o de representación, toda vez que —de acuerdo con Deleuze—, cada vez que comparece una representación, siempre hay una singularidad no representada, una singularidad que no se reconoce en el representante. En lo que respecta al tema de la repetición, ésta, como vimos, está relacionada con el poder de la diferencia en los términos

de un proceso de producción que genera variación en y a través de la repetición. Por ello, el concepto de “repetición” está ligado a una variedad de otros conceptos, como “diferenciación”, “singularidad”, “variación”, “libertad”, “devenir”, “desterritorialización”, “línea de fuga”, o —como veremos enseguida— con la noción de “minoría” o “minoritario”. Ésta es la razón por la cual Deleuze afirmaba que todo lo que había escrito después de DR estaba ligado con este libro: el concepto de “repetición”, como el de “diferencia”, están presupuestos e implicados en la totalidad de la obra del filósofo francés.

Como vimos, la repetición no se produce como repetición de lo Mismo, esto es, no se produce mediante la mimesis. Por ello —como ya había señalado Kierkegaard— se opone punto por punto a la repetición pensada en términos platónicos. En “Simulacro y filosofía antigua”, un apéndice a *Lógica del sentido*, Deleuze explicaba que la expresión “invertir el platonismo” —utilizada por Nietzsche para definir la tarea de toda filosofía futura— significaba principalmente sacar a la luz y “acorrallar” la motivación moral oculta de la teoría de las Ideas de Platón. En términos generales, el motivo de esta teoría habría sido el que nacería de una voluntad por seleccionar, por escoger. Dice Deleuze: “Distinguir la ‘cosa’ misma y sus imágenes, el original y la copia, el modelo y el simulacro” (Deleuze, 1969, p. 292). Con Platón nos las habríamos con una “dialéctica de la rivalidad” en la que se trataría de distinguir entre pretendientes, entre lo puro y lo impuro, entre lo auténtico y lo inauténtico. La identidad superior de la Idea, en este sentido, cumple el papel de fundamento; es ella la que posee algo en primer lugar y lo da a participar: lo Bueno, lo Justo, lo Bello. A partir de las Ideas en cuanto fundamento se desplegaría toda una jerarquía con grados de participación variable. Las copias serían pretendientes bien fundados que poseerían una semejanza interna con la Idea de la que participan, pero habría también *simulacros*, falsos pretendientes que estarían contruidos sobre una disimilitud con la Idea y que por ello serán acusados de poseer una desviación o una perversión intrínseca.

Podemos entonces definir mejor el conjunto de la motivación platónica: se trata de seleccionar a los pretendientes, distinguiendo las buenas y las malas copias o, más bien, las copias siempre bien fundadas, y los simulacros, siempre abismados en la desemejanza. Se trata de asegurar el triunfo de las copias sobre los

simulacros, de rechazar los simulacros, de mantenerlos encadenados al fondo, de impedir que asciendan a la superficie y se “insinúen” por todas partes (Deleuze, 1969, p. 296).

Es en este sentido que los simulacros, que no pasan por la Idea, se construyen a favor de una agresión, de una subversión, mientras que las copias bien fundadas respetarían el modelo de lo Mismo (Idea) que se les impone a las cosas. El simulacro sería también un modelo, pero es — dice Deleuze— “un modelo diferente, un modelo de lo Otro” (Deleuze, 1969, p. 296). Como se puede ver, hay en Platón un pensamiento sobre la repetición que no es precisamente el que Deleuze defiende. Como comenta Adrian Parr, para Platón la repetición produciría copias de la Idea, es decir, de lo Mismo. La Idea platónica es aquello que funcionaría como modelo o patrón desde el cual se evaluarían las buenas y las malas copias. Pero Deleuze no cesa de criticar este modelo en la medida en que subsume la naturaleza trasgresora y creativa de la diferencia y la repetición bajo el sistema inmóvil de la semejanza. Como veremos enseguida, esta crítica a un supuesto modelo-patrón desde el cual habría que juzgar a los seres —misma que supone, como dijimos, cierto pensamiento sobre la repetición— es también el esquema de base de la teoría sobre lo minoritario y lo mayoritario.

Lo menor o minoritario es una noción que Deleuze y Guattari empiezan a utilizar en *Kafka: por una literatura menor*. Para los autores, la literatura menor no es la literatura de un idioma menor, sino la literatura que una minoría hace dentro de una lengua mayor. Es el caso del propio Kafka, un escritor de origen judío que se vio obligado a escribir en el alemán de su Praga natal. En la literatura menor se trata de poner al lenguaje mayor en estado de fuga, es decir, de desterritorializarlo. Por ello, en la literatura menor todo es político y tiene un valor colectivo. El escritor de una literatura menor se encuentra en situación tal que se coloca —afirman— en “la posibilidad de expresar otra comunidad potencial, de forjar los medios de otra conciencia y de otra sensibilidad” (Deleuze y Guattari, 1978, p. 30). Es en este sentido que el lenguaje, en la medida en que se las ve con el arte de lo posible y llama a una *terra ignota*, es fundamentalmente político. En la literatura menor existen “potencias diabólicas del futuro [...] fuerzas revolucionarias por construirse” (Deleuze y Guattari, 1978, p. 31). Lo menor no califica, pues, a ciertas literaturas, sino “las condiciones revolucionarias de cualquier literatura

en el seno de la llamada mayor (o establecida)” (Deleuze y Guattari, 1978, p. 31). En MM, Deleuze y Guattari desarrollan la noción de “minoría” y sostienen que no se opone a la de “mayoría” sólo de manera cuantitativa, sino sobre todo cualitativamente. La mayoría cumple aquí un papel análogo al de las Ideas en el platonismo: son —afirman— “un metro-patrón con relación al cual se evalúa” (Deleuze y Guattari, 1980, p. 107). La mayoría es, pues, una constante, una pauta o modelo que se tiene por *ideal* (en el sentido de “Modelo perfecto que sirve de norma en cualquier dominio”). Si suponemos —comenta Paul Patton— que hay sólo dos grupos, y si suponemos que hay un estándar o tipo ideal de miembro de la comunidad, “la mayoría es definida como el grupo que más se aproxima al estándar, mientras que la minoría es definida por el hueco que separa a sus miembros de ese estándar” (Patton, 2013, p. 76). La mayoría es, en este sentido, un patrón *abstracto*, un “sistema homogéneo y constante”. Deleuze y Guattari nos dan un ejemplo de “mayoría”: Hombre-blanco-macho-adulto-urbano-hablando-una-lengua-estándar-europeo-heterosexual cualquiera. Este “hombre” —señalan— será mayoritario incluso si cuantitativamente hablando hay menos hombres que encajen en ese patrón que niños, mujeres, negros, campesinos u homosexuales. El patrón mayoritario tiene un carácter político en la medida en que supone un estado de poder y dominación frente a lo que se considera minoría. “Cualquier determinación distinta de la constante será, pues, considerada como minoritaria, por naturaleza y cualquiera que sea su número, es decir, será considerada como un subsistema o como fuera del sistema” (Deleuze y Guattari, 1980, pp. 107-108). Se puede ver aquí cómo la noción de “mayoritario”, que refiere a un patrón abstracto con relación al cual se evalúa, o a un sistema homogéneo y constante que domina frente a otros subsistemas, está en la misma línea que el concepto de “repetición” ligado a la generalidad. Según los autores, “la mayoría, en la medida en que está analíticamente comprendida en el patrón abstracto, nunca es nadie, siempre es Alguien” (Deleuze y Guattari, 1980, pp. 107-108); en otras palabras, es una generalidad. También hablan del patrón mayoritario “hombre” como constituyendo una “gigantesca memoria”, una memoria análoga a la que Deleuze criticaba ya en DR como aquella que reencuentra los particulares disueltos en la generalidad. Lo mayoritario es, pues, conmensurable a la ley moral, al sistema, al modelo abstracto o patrón ideal al que se tendrían que conformar los entes. La constitución de una mayoría opera, pues —afirman los filósofos—, por *redundancia*, esto es,

como simple iteración o repetición de lo Mismo. Ahora bien, entre la mayoría y la minoría hay un tercer término que interesa sobre todo a Deleuze y Guattari: el devenir-minoritario, es decir, lo minoritario en cuanto *proceso*. Sostienen: “Por eso hay que distinguir: lo mayoritario como sistema homogéneo y constante, las minorías como subsistemas, y lo minoritario como devenir potencial y creado, creativo” (Deleuze y Guattari, 1980, pp. 107-108). De esta manera, lo minoritario en cuanto proceso desencadena desterritorializaciones de la media mayoritaria. Su signo es, por lo tanto, el de la creación mediante la variación continua “como una amplitud que no cesa de desbordar por exceso y por defecto el umbral representativo del patrón mayoritario” (Deleuze y Guattari, 1980, pp. 107-108). Si el patrón mayoritario es el de los códigos sociales dominantes, el de las instituciones establecidas, como el Estado, la Religión, la familia y los sistemas morales que de ellos emanan, el devenir-minoritario es aquello que se desvía de la norma, que transgrede los códigos, que rompe con las instituciones establecidas. Hay, pues, una política minoritaria, una micropolítica activa siempre al margen de los modelos y patrones establecidos. En palabras de los autores, esta política:

[...] se elabora en agenciamientos que no son ni los de la familia, ni los de la religión, ni los del Estado. Más bien expresarían grupos minoritarios, u oprimidos, o prohibidos, o rebeldes, o que siempre están en el borde de las instituciones reconocidas, tanto más secretos cuanto que son extrínsecos, en resumen, anómicos” (Deleuze y Guattari, 1980, p. 252).

En los devenires minoritarios, en su ruptura con las instituciones centrales o establecidas, encontramos, pues, los atributos de la repetición que Deleuze defendía desde DR: creación, variación, transgresión, pero también libertad y autonomía. Sostienen Deleuze y Guattari: “El devenir minoritario como figura universal de la conciencia se llama autonomía” (Deleuze y Guattari, 1980, p. 108). Devenir menor es, así, el proceso de ampliar el espacio entre uno mismo y la norma general, dándose uno, de manera creativa y libre, su propia norma. La importancia de lo minoritario para Deleuze y Guattari estriba, pues, en el potencial político y revolucionario que implica su divergencia con la norma. Afirma Patton: “La minoridad proporciona un elemento capaz de desterritorializar los códigos sociales dominantes. A la inversa,

es el proceso de desterritorialización lo que constituye la esencia de la política revolucionaria para Deleuze y Guattari” (Patton, 2013, p. 20). Y así como la repetición tenía que ver con el movimiento y las metamorfosis, con las máscaras y con los disfraces, con la producción de diferencia y la transgresión de las generalidades, lo minoritario estará directamente relacionado con el devenir y con la desterritorialización de los códigos que ese devenir provoca, con la experimentación y la creación de líneas de fuga. Por ello, como Job y Abraham, el devenir-minoritario emprende una línea de fuga desde las generalidades de los sistemas dominantes. Y son *excepciones* —como decía Kierkegaard— no definibles e incomprensibles desde el punto de vista de esos sistemas. Lo mismo para el primer nenúfar de Monet, para la toma de la Bastilla, verdaderas líneas de fuga que surgen intempestivamente a partir de los patrones y los sistemas establecidos. Dice Deleuze en *Diálogos*: “Una minoría nunca está del todo definida, una minoría sólo se constituye a partir de líneas de fuga que corresponden a su manera de avanzar y de atacar” (Deleuze y Parnet, 2004, p. 52). De esta manera, Job y Abraham son figuras minoritarias por excelencia, así como también el pensador-cometa de Nietzsche, su Zarathustra contra Kant, y Péguy —dice Deleuze— contra [la prefabricada y falsa cultura universitaria de] la Sorbona (cfr. González, 1967, pp. 62-64).

Podemos decir entonces que la ley moral a la que se opone la verdadera repetición —ley que nos dejaba en la generalidad y sus dos grandes órdenes, el de las semejanzas y el de las equivalencias— estará en MM del lado de lo mayoritario, de su metro-patrón evaluador como repetición de lo Mismo, del sistema homogéneo con sus normas y códigos dominantes, mientras que la verdadera repetición, la repetición de la *différence*, estará a cargo de los devenires minoritarios que no se ven representados en el patrón ideal de la mayoría, de la desterritorialización que provocan en los sistemas y sus códigos, de las líneas de fuga que crean e innovan a partir de esos códigos. Pues, como apuntábamos líneas arriba —y ahora podemos combinar los conceptos—, lo que se repite en los devenires-minoritarios *no* son los modelos o las identidades, el patrón-modelo, el Alguien de las generalidades. Lo que se repite es toda la fuerza de la diferencia en y por sí misma. Lo minoritario se confunde así con la repetición de una actividad creativa de transformación, con un llamado a una *terra ignota* extraña y nueva, con un movimiento que va más allá del hábito, de las costumbres, de las convenciones, repitiendo, así, ese poder positivo de reinención y de transformación.

Para finalizar, habría que añadir que la noción de “minoría” no sólo tiene derivas ético-políticas como las que acabamos de revisar, sino que es un concepto ontológico aplicable a una variedad de ámbitos, como el musical, el lingüístico, el pictórico, el científico, etc. En el contexto de lo literario, veíamos que una literatura menor no caracterizaba a ciertas literaturas, sino a las condiciones revolucionarias de toda literatura dentro de lo que podríamos llamar la gran literatura o la literatura establecida. En esencia, lo menor en cada ámbito es aquella práctica que transgrede y transforma las maneras convencionales de pensar, de sentir y de actuar en ese ámbito. Por ello la ciencia y la filosofía tampoco escapan del esquema mayoritario-minoritario. Si en DR Deleuze criticaba las condiciones a las que el experimento científico sometía a los fenómenos naturales para extraer de ellos las leyes naturales, en MM Deleuze y Guattari oponen las ciencias menores o nómadas a lo que ellos llaman “ciencia real” o “ciencia de Estado”, establecida y mantenida para bloquear movimientos menores, como la geometría proyectiva —“que la ciencia real quiere convertir en una simple dependencia práctica de la geometría analítica, llamada superior” — o el cálculo diferencial —al que “la ciencia real sólo le reconoce un valor de convención cómoda o de ficción bien fundada” — (Deleuze y Guattari, 1980, p. 369). De esta manera, como comenta Robert Deuchars, la ciencia real establece límites, pone parámetros a las cuestiones correctas que pueden ser formuladas, sirve de policía para el conocimiento legítimo y, en último término, se apropia de los contenidos de la ciencia menor. Ésta, por el contrario, actúa como una contra-fuerza, creando espacios de pensamiento y de palabra bloqueados por la ciencia real asociada con el Estado y sus aparatos de captura. Así, la ciencia menor o nómada no está interesada en las constantes, sino que sigue las singularidades o variaciones de la materia, abandonando así el ámbito de la generalidad (cfr. Deuchars, 2019).

Estamos ante dos concepciones de la ciencia, formalmente diferentes; y, ontológicamente, ante un mismo y único campo de interacción en el que una ciencia real no cesa de apropiarse de los contenidos de una ciencia nómada o difusa, y en el que una ciencia nómada no cesa de hacer huir los contenidos de la ciencia real (Deleuze y Guattari, 1980, p. 373).

Podríamos decir, pues, que la verdadera repetición encuentra su lugar en la ciencia menor y en el pensamiento nómada de las posiciones minoritarias. Son éstas las que emprenden —tanto en la ciencia como en la filosofía y en las artes— las mutaciones creativas, las innovaciones revolucionarias, los movimientos de experimentación y descubrimiento en los que lo diferente se repite. Es, pues, en los devenires minoritarios que lo singular se alza contra las generalidades en una ruptura con los valores y los códigos dominantes. Pues sólo en lo minoritario hay autonomía, libertad, elección, creación. Transmutación de todos los valores, decía Nietzsche. “En vez del gusto por la seguridad, el amor por la incertidumbre: en vez de ‘causa y efecto’, la creación continúa; en vez de la voluntad de conservación, la de potencia. Total: a la humilde expresión ‘todo es solamente subjetivo’, la afirmación ‘¡también es obra nuestra! ¡Seamos altivos!’” (Nietzsche, 2000, p. 674). Este ánimo que insufla en el eterno retorno es también el espíritu de la repetición y del devenir minoritario.

Bibliografía

- Carmona Hurtado, J. (2016). El arte de la tercera repetición. La cuestión de la efectividad en *Différence et répétition* de Gilles Deleuze. *Bajo palabra. Revista de Filosofía*, 2(12), 91-98.
- Castrillo Mirat, D. (2000). Prólogo. En F. Nietzsche, *La voluntad de poder*. (pp. 9-23). Edaf.
- D’Agostini, F. (2010). *Análíticos y continentales. Guía de la filosofía de los últimos treinta años*. Cátedra.
- Deleuze, G. (1969). *Logique du sens*. Les Éditions de Minuit.
- ____ (2006). *Exasperación de la filosofía*. Equipo Editorial Cactus (trads.). Cactus.
- ____ (2008). *Nietzsche y la filosofía*. C. Artal (trad.). Anagrama.
- ____ (2009). *Spinoza: filosofía práctica*. A. Escotado (trad.). Tusquets Editores.
- ____ (2015). *Différence et répétition*. Presses Universitaires de France.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1978). *Kafka. Por una literatura menor*. J. Aguilar Mora(trad.). Ediciones Era
- ____ (1980). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia. II*. José Vázquez Pérez (trad.). Pre-Textos.
- ____ (2009). *¿Qué es la filosofía?* T. Kauf (trad.). Anagrama.
- Deleuze, G. y Parnet, C. (2004). *Diálogos*. J. Vázquez Pérez (trad.). Pre-Textos.

- Deuchars, R. (2019). Creating Lines of Flight and Activating Resistance: Deleuze and Guattari's War Machine. *AntePodium. Online Journal of World Affairs*.
- Ferrater Mora, J. (2009). *Diccionario de filosofía*. Tomo IV. Ariel.
- González Robles, J. (1967). Péguy filósofo. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 20, 61-74.
- Kierkegaard, S. (1958). *Temor y temblor*. J. Gringberb (trad.). Losada.
- ____ (1997). *La repetición. Un ensayo de Psicología experimental*. K. Astrid Hjelmstrom (trad.). JVE Psiqué.
- Lapoujade, D. (2016). *Deleuze, los movimientos aberrantes*. P. Ires (trad.). Editorial Cactus.
- Mendoza Valdés, R. (2005). Ética de la repetición, o el pensar del rizoma. *Pensamiento. Papeles de Filosofía*, 4, 80-86.
- Nietzsche, F. (2000). *La voluntad de poder*. A. Frouff (trad.). Edaf.
- ____ (2006). *Fragmentos póstumos (1885-1889). Volumen IV*. J. L. Vermal y J. B. Llinares (trads.). Tecnos.
- Parr, A. (2010). *The Deleuze Dictionary*. Edinburgh University Press.
- Patton, P. (2013). *Deleuze y lo político*. M. Costa (trad.). Prometeo Libros.
- Péguy, C. (2009). *Clío. Diálogo entre la historia y el alma pagana*. L. Fólica (trad.). Editorial Cactus.
- Santaya, G. (2017). *El cálculo trascendental. Gilles Deleuze y el cálculo diferencial*. Ragif Ediciones.
- Somers-Hall, H. (2013). *Deleuze's Difference and Repetition. An Edinburgh Philosophical Guide*. Edinburgh University Press.

<http://doi.org/10.21555/top.v0i61.1202>

“Father, Forgive Them, for They Know Not What
They Are Doing”: The Problem of the Moral
Responsibility of Jesus’s Executioners in a Scenario
Without Alternative Possibilities

“Padre, perdónalos, porque no saben lo que
hacen”: el problema de la responsabilidad moral
de los verdugos de Jesús en un escenario sin
posibilidades alternativas

Andersson Mina Vargas
Corporación Universitaria Minuto
de Dios UNIMINUTO
Colombia
anderson_minavargas@hotmail.com
<https://orcid.org/0000-0001-6622-3467>

Recibido: 08 – 07 – 2019.

Aceptado: 10 – 12 – 2019.

Publicado en línea: 23 – 06 – 2021.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution
-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Abstract

If the condemnation and crucifixion of Christ is interpreted in the key of Lutheran divine omniscience and absence of alternative possibilities, an apparent contradiction regarding the moral responsibility and duties of the Israelite executioners of Christ would arise. This contradiction would be the following: How can we sustain the moral responsibility of the executioners if they did not have alternative possibilities and, according to Christ's first Saying on the cross, they did not know what they were doing? How could it be possible to attribute duties to the executioners if they were not able to fulfill them? These problems can be addressed from a semicompatibilistic perspective of moral responsibility. It could be argued that: 1) the absence of alternative possibilities does not exclude the fact that the executioners could be considered morally responsible for Christ's crucifixion, and that 2) the impossibility of fulfilling certain duties does not imply that the executioners would not have had these duties and cannot be considered morally responsible for their breach.

Keywords: moral responsibility; semicompatibilism; principle of alternative possibilities (PAP); "Ought implies can" (OIC) maxim.

Resumen

Si se interpreta la condena y crucifixión de Jesucristo en clave de omnisciencia divina luterana y ausencia de posibilidades alternativas, surgiría una aparente contradicción en cuanto a la responsabilidad moral y los deberes de sus verdugos israelitas: ¿cómo sostener su responsabilidad moral si no contaban con posibilidades alternativas y si al parecer, de acuerdo con la primera palabra en la cruz, no sabían lo que hacían? Y ¿cómo atribuirles deberes que no podían cumplir? Esto se puede encarar desde una perspectiva semicompatibilista de la responsabilidad moral, y argumentar que: 1) la ausencia de posibilidades alternativas y la ignorancia no excluyen el que los verdugos puedan ser considerados moralmente responsables por la crucifixión de Cristo, y 2) la imposibilidad de cumplir

con ciertos deberes no implica que los verdugos no tuviesen dichos deberes y que no puedan ser considerados moralmente responsables por su incumplimiento.

Palabras clave: responsabilidad moral; semicompatibilismo; principio de posibilidades alternativas (PPA); máxima “deber implica poder” (DIP).

Introducción¹

Un modo corriente —y no carente de verosimilitud— de interpretar la primera palabra de Jesús en la cruz (“Padre, perdónalos, porque no saben lo que hacen”, en referencia a sus verdugos) es el que da por supuesto que estos últimos contaban con posibilidades alternativas, es decir, que podían, si así lo hubiesen querido, no participar en la condena y crucifixión, y que, por ello, deben ser considerados moralmente responsables por la suerte del Mesías, y que, en virtud de esto, es que éste pide a Dios que los perdone, viendo en el “no saben lo que hacen” un motivo para la misericordia. De hecho, cuando se asiste a la iglesia católica en tiempos de la Semana Santa y se escucha el sermón de las siete palabras, el comentario del sacerdote y su actitud ante los verdugos de Cristo siempre parecen expresar esta manera de entender el asunto.

Sin embargo, hay algunos pasajes bíblicos que logran causar cierta perplejidad cuando uno los relaciona con el escenario recién señalado. Me refiero a aquéllos en los que se dice, muy claramente, que Jesucristo ya sabía todo lo que estaba por suceder (famoso, entre ellos, el que narra la anécdota de Pedro negando a Jesús tres veces antes de que cantase el gallo). Creo que no debemos descartar la posibilidad de que aquí haya un escenario de omnisciencia divina entendida a la manera de Lutero, según la cual Dios prevé todas las cosas, no contingentemente, sino necesaria e inmutablemente (cfr. Lutero, 1969). Así, al enfocar la cuestión desde este punto de vista surge una aparente contradicción que amerita un examen filosófico. Si se interpreta la condena y crucifixión de Cristo en un contexto de omnisciencia divina así entendida, no habría lugar para hablar allí de posibilidades alternativas, en la medida en

¹ Este trabajo es una versión para publicación, con mejoras y modificaciones, del artículo que presenté como opción de grado en la Maestría en Filosofía de la Universidad del Rosario, titulado: “‘Padre, perdónalos porque no saben lo que hacen’: una perspectiva semi-compatibilista”, en el 2015.

que, si Dios sabe que algo sucederá, así será, pues éste no se equivoca. Supongamos, entonces, que, si Dios sabía que ciertas personas iban a causar la crucifixión de Cristo, así habría de suceder, y que, por lo tanto, sus verdugos no tenían acceso a posibilidades alternativas.² De este modo, la contradicción que aparece apunta al lugar de la responsabilidad moral y el deber en relación con los verdugos. Por un lado, parece contraintuitivo afirmar que éstos sean moralmente responsables de su crucifixión y que hayan incumplido ciertos deberes sin haber tenido posibilidades alternativas. Pero, por otra parte, tampoco parece muy razonable, en términos de las implicaciones morales del relato bíblico (y no de los criterios internos de la fe de alguna visión cristiana específica), optar por no atribuirles responsabilidad moral ni deber alguno.

Hay, además, otro problema en relación con la responsabilidad moral y el deber por parte de los verdugos, tal y como se expresa en la primera palabra: el de la ignorancia. El “no saben lo que hacen” aporta un grado de ambigüedad que no se puede pasar por alto. La pregunta que surge, en definitiva, y que trataré de responder a lo largo de este ensayo, es entonces: ¿cómo sostener, teniendo en cuenta la primera palabra, que los verdugos de Cristo son moralmente responsables por su crucifixión, y que incumplieron con ciertos deberes, si se asume que no tenían posibilidades alternativas y si al parecer no sabían lo que hacían? Creo que un enfoque semicompatibilista³ de la responsabilidad moral puede contribuir a resolver esta aparente contradicción.

De tal manera, en la primera parte de este texto defenderé que 1) ni la ausencia de posibilidades alternativas excluye, *eo ipso*, el que los verdugos de Jesús puedan ser considerados moralmente responsables por su crucifixión, ni la ignorancia los exime de responsabilidad moral a este respecto. En la segunda parte sostendré que 2) esta aproximación a la responsabilidad moral de los verdugos de Jesús puede conducir a una puesta entre paréntesis de la verdad de la máxima “deber implica

² Esta parece ser la concepción de Lutero cuando afirma que “si Dios previó que Judas sería un traidor, necesariamente Judas se convirtió en un traidor, y no estaba en el poder de Judas o ninguna otra criatura hacer algo diferente o cambiar su voluntad” (Lutero, 1969, p. 240).

³ Éste sostiene que la ausencia de posibilidades alternativas es compatible, no con la libertad entendida como acceso real a cursos alternativos de acción, pero sí con la responsabilidad moral —y con la libertad entendida de otras maneras—.

poder”. En este sentido, insistiré en que el hecho de que los verdugos no pudiesen cumplir con ciertos deberes no excluye, por sí mismo, el que tuviesen estos deberes, y el que puedan ser considerados moralmente responsables por incumplirlos. Finalmente, 3) consideraré una posible dificultad en relación con la argumentación propuesta e intentaré resolverla hasta donde me sea posible.⁴

Es necesario señalar que con “verdugos de Jesús” me referiré exclusivamente a los israelitas que decidieron crucificarlo y no a los romanos involucrados directamente en su ejecución. El problema de la responsabilidad de estos últimos es mucho más escurridizo y exigiría un tratamiento más extenso del que puedo permitirme en este ensayo. De igual manera, es importante aclarar que no profundizaré en el problema del perdón en sí mismo. Para algunos puede ser problemático el hecho de que sea Jesús quien pida perdón por los verdugos, en vez de ellos mismos. De igual modo, el “no saben lo que hacen” podría sugerir a otros que el perdón no tiene lugar en este caso, pues la ignorancia sería un eximente de la presunta falta. También hay quienes podrían objetar que la intencionalidad del texto bíblico con esta primera palabra es justamente insistir en el elemento del perdón entendido no como exención de la responsabilidad moral y la culpa, sino como reconciliación y salvación. Sin embargo, para los fines de este trabajo, que no pretende ser de carácter religioso ni exegético, no es relevante cuál haya sido la intención del texto bíblico. Lo importante aquí es que este caso puede ser abordado, filosóficamente, en relación con el problema de la responsabilidad moral y el deber.

1

Quisiera empezar dando por supuesta la hipótesis de la omnisciencia divina de inspiración luterana sin el interés de defenderla por sí misma; es decir, suponiendo que Dios sabía que Jesús sería crucificado, y que

⁴ Debo aclarar que la intención de este trabajo es doble y simultánea: por un lado, usar el arsenal teórico y conceptual de la actual discusión filosófica sobre la responsabilidad moral y la máxima “deber implica poder” para intentar resolver un problema propio de un caso del ámbito de la narración bíblica, y, por otro lado, aprovechar la riqueza y complejidad de dicho caso para alimentar la discusión contemporánea sobre la responsabilidad moral y la máxima “deber implica poder”. La segunda intención es más valiosa para el autor, aunque no sea tan evidente en el desarrollo del trabajo.

sabía quiénes (de entre los israelitas) lo iban a condenar.⁵ Siendo así, se sigue de esto que no había posibilidades alternativas para los verdugos, pues sería inadmisibles, según este punto de vista, que Dios se equivocara en cuanto a lo que sabe.⁶

El primer problema que surgiría aquí es el de cómo sostener la responsabilidad moral de los verdugos de Cristo, que parece expresarse en la primera palabra, en un escenario sin posibilidades alternativas. Para responder a esto, acudiré, en primera instancia, a un rechazo tipo Frankfurt del Principio de Posibilidades Alternativas (PPA) como esencial a la responsabilidad moral. Intentaré mostrar, pues, que, aunque los verdugos no tuviesen posibilidades alternativas, esto no excluye, automáticamente, el que puedan ser considerados moralmente responsables por la crucifixión de Jesucristo.

1.1. Aplicación del argumento de Frankfurt al caso de los verdugos de Cristo

El Principio de Posibilidades Alternativas (PPA) afirma que un agente es moralmente responsable de una acción u omisión sólo si podía actuar de un modo distinto a como actuó. En este caso, los verdugos de Jesús, al no poder actuar de un modo distinto a como actuaron, al no tener alternativas, no podrían ser considerados moralmente responsables de sus actos. La fuerza intuitiva de este principio es innegable. No obstante, H. Frankfurt, en un famoso artículo de 1969 y en trabajos posteriores, logró sembrar una duda razonable sobre su verdad mediante una serie

⁵ No obstante, como lo señalé en la introducción, hay pasajes bíblicos en los que el conocimiento de Jesús de todo lo que sucedería con su condena y crucifixión aparece como algo inquietantemente similar a una omnisciencia divina entendida luteranamente.

⁶ Esto, desde luego, puede ser discutido desde muchos enfoques teológicos, pero mi intención no es defender la omnisciencia divina, así entendida, como una realidad, ni en general, ni con referencia particular a la muerte de Jesús. Y esto también significa que no es mi interés entrar en el complejo y riquísimo debate teológico sobre las relaciones entre la acción humana y la voluntad divina que tuvo lugar durante la Reforma. Mi interés es contribuir a la solución de un problema filosófico —alrededor de nuestras concepciones sobre la responsabilidad moral y el deber— que se seguiría de una interpretación de este caso en clave de omnisciencia divina luterana (la cual, no obstante, como lo señalé antes, no debería ser descartada).

de ejemplos que, posteriormente, fueron denominados “contraejemplos tipo Frankfurt”. Lo que Frankfurt (1969) pretendía mostrar con sus ejemplos es que la responsabilidad moral no requiere de posibilidades alternativas; que, aun si una acción es inevitable, el agente puede ser considerado moralmente responsable por ésta. Un contraejemplo puede ser el siguiente: a Andrés se le ha ordenado, mediante las más crueles amenazas, matar a Clara, pero Andrés mata a Clara no por la fuerza de las amenazas, sino porque siempre había deseado matarla.⁷ Aquí, aunque Andrés no haya tenido alternativas, es moralmente responsable por matar a Clara. Los ejemplos pueden ser reformulados como se quiera, pero siempre se llegará a la misma conclusión. Pues bien, creo que el caso de Jesús crucificado por sus verdugos, en un escenario de omnisciencia divina luterana, puede ser entendido como un contraejemplo tipo Frankfurt;⁸ por lo tanto, desde este punto de vista, el hecho de que los verdugos no tuvieran acceso a posibilidades alternativas no excluye, por sí mismo, el que éstos puedan ser considerados moralmente responsables. El siguiente argumento puede servir para hacer ver este punto.

⁷ El ejemplo original es de H. Frankfurt (1969).

⁸ En los ejemplos originales de Frankfurt, un interventor contrafáctico se aseguraría de que determinada acción ocurriese en caso de que el agente en cuestión intentara, siquiera mentalmente, hacer algo distinto de aquélla. Ahora bien, Dios no ha de ser entendido, en este contexto, como un interventor contrafáctico, sino como una inteligencia que conoce, absolutamente, lo que sucedió, lo que sucede y lo que sucederá. Por esta razón, considero que el caso aquí analizado tiene similitudes con los contraejemplos tipo Frankfurt de *bloqueo* (cfr. Mele y Robb 1998 y 2003), ya que aquí las alternativas están cerradas desde antes en virtud de la omnisciencia divina entendida luteranamente. Ciertamente no ignoro las objeciones que ha suscitado la propuesta de Mele y Robb —entre las que destaco la desarrollada por C. Moya (2003)— pero creo que el tipo de bloqueo que implicaría la omnisciencia divina es distinto del que tienen en mente Mele, Robb y Moya, pues aquí no se trata de una imposibilidad cerebral por parte del agente para actuar de cierto modo, sino de una necesidad tal que, si Dios sabe algo en un tiempo anterior, esto es lo que sucederá en un tiempo posterior. Ahora bien, ciertamente el mecanismo que garantiza el bloqueo en este caso no deja de parecer difuso, e incluso mágico, pero, para los fines de este trabajo, no es exigible una explicación detenida del funcionamiento de la omnisciencia divina así entendida.

Como lo expone Frankfurt (2003), no tener posibilidades alternativas no es lo mismo que actuar por coerción. No es lo mismo realizar una acción cuando ésta era inevitable, que realizarla *porque* ésta era inevitable. Los verdugos no tenían idea de que todo esto fuese inevitable. Ellos no sabían que no tenían alternativas. La inevitabilidad de la acción no era, para ellos, ningún elemento presente; la inevitabilidad de la acción no fue lo que la causó. “Ni la evitabilidad ni la inevitabilidad de una acción son moralmente significativas cuando no tienen nada que ver con cómo la acción ha llegado a realizarse” (Frankfurt, 2003, pp. 340-341). Si los verdugos hubiesen sido conscientes de la inevitabilidad de la crucifixión de Cristo y lo hubiesen crucificado por el reconocimiento de que esto era inevitable, entonces sería muy difícil adjudicarles responsabilidad moral. Pero no fue así. El móvil de los verdugos, lo que los llevó a actuar como actuaron, no tuvo nada que ver con la inevitabilidad de su proceder. Sus motivos fueron muchos, y muy variados, pero todos *de* ellos. Frankfurt lo sintetiza así:

Cuando una persona actúa por su cuenta, y es guiada enteramente por sus propias creencias y preferencias, la cuestión de si podía haber hecho algo más en vez de lo que hizo es bastante irrelevante para una valoración de su responsabilidad moral. Los análisis que pretenden mostrar que los agentes invariablemente tienen alternativas simplemente pierden de vista lo importante, cuando no hay razón para suponer que el tener esas alternativas afecte las decisiones o la conducta de los agentes en manera alguna (Frankfurt, 2003, p. 340).

Hay que preguntarse, por consiguiente, si los verdugos hubiesen actuado de un modo distinto de haberse presentado posibilidades alternativas. Lo más probable es que no. Aun con acceso a estas posibilidades, es muy difícil afirmar que el destino de Cristo hubiese sido distinto, porque lo que lo llevó a la cruz no fue la inevitabilidad; no fue la aceptación de ésta por parte de los verdugos, sino el deseo de éstos: sus creencias, expectativas, caprichos. Los verdugos de Jesús no actuaron por coerción; la ausencia de posibilidades no fue lo que los movió a actuar. Como lo cuenta la Escritura, se burlaban, lo insultaban, echaban suertes con sus ropas, lo desafiaban, le escupían y lo golpeaban; y ésta no es la actitud de quien actúa a pesar suyo. Ésta parece ser,

más bien, una actitud motivada por móviles propios. Los verdugos parecen cumplir con una condición fundamental para ser considerados moralmente responsables: la de la identificación con la propia acción.⁹ Y, de igual modo que en cualquier contraejemplo, en este caso PPA parece no aplicar. El que los verdugos no tuvieran alternativas no implica, *eo ipso*, que no fuesen moralmente responsables.

A este respecto se podría objetar, sin embargo, que es un requisito para la responsabilidad moral de los verdugos que hubiesen tenido la posibilidad alternativa de querer algo diferente, o sea, de tener una voluntad distinta de la que tuvieron, pues parecería muy excesivo afirmar que un agente fuese moralmente responsable por una acción cuando ni siquiera podía haber querido algo diferente. A esto se puede responder, con apoyo en el argumento de Frankfurt (1971), que, si se examina más a fondo, este requisito no es esencial para la responsabilidad moral de los verdugos. Desde que la voluntad que éstos tuvieron fue *de ellos*, y desde que se identificaron libremente con su querer, la cuestión de si pudieron o no haber querido otra cosa es irrelevante para su responsabilidad moral. Esta objeción podría ser exitosa en el caso de que dicha voluntad hubiese sido *puesta* en la mente de los verdugos, o si algún ser supremo los hubiese manipulado o determinado causalmente para que quisieran tales cosas en tales momentos. Pero ése no es el caso aquí. La inevitabilidad de su voluntad no fue la causa de que se hayan identificado con dicha voluntad. Así, se podría conceder que los verdugos no tenían la posibilidad de querer algo diferente a lo que quisieron, en virtud de la omnisciencia divina, sin tener que aceptar que la ausencia de esta alternativa anula su responsabilidad moral.

1.2. La responsabilidad moral de los verdugos de Cristo en relación con su ignorancia

En el apartado anterior insistí, mediante un argumento apoyado en la perspectiva de Frankfurt, en la responsabilidad moral de los verdugos de Cristo en un contexto de omnisciencia divina y en relación con PPA.

⁹ Hay, desde luego, muchas otras condiciones para la responsabilidad moral, las cuales han sido discutidas en innumerables ocasiones. Sin embargo, debo aclarar que mi intención no es afirmar la responsabilidad moral de los verdugos de Jesús en relación con todas sus condiciones, sino mostrar que la presencia de posibilidades alternativas no parece ser aquí una condición necesaria.

No obstante, aparece una objeción que ya se veía venir: ¿cómo entender entonces el “no saben lo que hacen”? ¿Acaso esta alusión no podría llevar a concluir que los verdugos de Cristo no son moralmente responsables por su crucifixión? ¿No es problemático adjudicar responsabilidad moral a quien no sabe lo que hace? A continuación procuraré responder a esta objeción; es decir, sostendré que los verdugos pueden ser considerados moralmente responsables, aunque se diga que estos no sabían lo que hacían.

1.2.1. Un argumento sobre la condición epistémica de los verdugos de Cristo

No saber lo que se hace es una manera válida de eximir a un agente de responsabilidad moral. Ningún sonámbulo es moralmente responsable de lo que hace en este estado. Pero la cuestión de “no saber” no es transparente. El conductor ebrio que atropella a alguien probablemente no sabía lo que hacía mientras conducía, pero nadie le quitaría desde el inicio responsabilidad moral por su acción. Lo que se hace en esos casos es un rastreo (*tracing*).¹⁰ Se rastrean los antecedentes de la acción hasta un punto en el que el agente sí sabía lo que hacía, y por esto, porque en ese entonces sí sabía lo que estaba haciendo y sí comprendía las posibles consecuencias de sus actos, es que se le puede juzgar moralmente responsable de sus acciones futuras. Entonces, siempre que un conductor ebrio atropella a alguien, regresamos al momento en que aquél entró al bar y decidió tomar, sabiendo que esto podía tener consecuencias desastrosas. Porque decidió eso es que es moralmente responsable de los sucesos posteriores.

Lo que se busca con el rastreo es identificar la *condición epistémica* de la responsabilidad moral; la condición de “saber lo que se está haciendo”, también llamada “condición de conocimiento”. M. Vargas ofrece la siguiente definición de esta condición: “Para que

¹⁰ El rastreo comúnmente se utiliza para defender la verdad de la máxima “deber implica poder”. Es decir, para identificar un momento anterior en que el agente pudo haber cumplido con el deber que se le está acusando de incumplir, pero, culpablemente, no lo hizo (por lo cual es moralmente responsable). Mi intención con el rastreo no es encontrar un momento en el que los verdugos pudieran no crucificar a Cristo, pero no lo hicieron, sino un momento en el que se les pueda acusar de ignorancia culpable.

un agente sea responsable de un resultado (ya sea una acción o una consecuencia) el resultado debe ser razonablemente predecible por el agente en un oportuno tiempo anterior” (Vargas, 2005, p. 274). Pues bien, lo problemático, aquí, consiste en encontrar transparentemente el cumplimiento de la condición de conocimiento por parte de los verdugos de Cristo.

En principio, se podría argumentar como sigue. Un agente es, según la condición de conocimiento, moralmente responsable de sus actos u omisiones si es capaz de prever el resultado de éstos. En este orden de ideas, se puede alegar, en primer lugar, que los verdugos de Jesús no creían que él fuera el Mesías, pero no tenían certeza empírica de ello. Lo llevaron a la cruz, pero sabían lo que pasaría si él era el hijo de Dios; eran conscientes, o al menos nada les impedía ser conscientes, del resultado de su acción. Para ponerlo en otras palabras: yo puedo decidir tomarme unos tragos a sabiendas de que después tendré que conducir; puedo tomarme los tragos creyendo que nada malo va a pasar, pero esto no anula el hecho de que conozco las posibles consecuencias de mi acción; de tal manera, si algo malo llegara a pasar, sería moralmente responsable de tales acontecimientos. De igual modo, se puede argüir que las posibles consecuencias de los actos de los verdugos estaban a la mano: muchos de ellos debieron haberlo visto. Y esto es evidente por el hecho de que, cuando Cristo murió, “el centurión y los que con él estaban guardando a Jesús, al ver el terremoto y lo que pasaba, se llenaron de miedo y dijeron: “Verdaderamente éste era Hijo de Dios” (Mateo 27:54). Las consecuencias estaban, pues, previstas. Siendo así, es posible sostener que el “no saben lo que hacen” no se refería a la condición epistémica o condición de conocimiento como la hemos venido entendiendo; no se refería a un desconocimiento del resultado posible de las acciones u omisiones.

Sin embargo, alguien puede objetar que la analogía sobre la que descansa este argumento no es del todo acertada, ya que pasa por alto la diferencia entre lo lógicamente previsible y lo empíricamente probable. Lo que pasaría si decido conducir en estado de embriaguez es empíricamente probable, pero lo que pasaría si alguien, a quien yo maltraté, dice ser el Mesías y lo fuese en realidad, es lógicamente previsible, pero empíricamente improbable. Y aquí aparece una objeción muy interesante, según la cual el siguiente ejemplo ayudaría a reevaluar el de los verdugos de Cristo. Supongamos que alguien (Rubén) le dice a otro (Alberto) que es un Genio Maligno, y que le lleve a su casa una

ancheta determinado día, y que, si no cumple con esto, dará muerte a su familia. Alberto, por distintas razones, hace caso omiso de la exigencia, pero resulta ser que Rubén sí era dicho Genio, y la familia de Alberto muere. En este caso, las consecuencias de la decisión de Alberto eran lógicamente previsibles, pero empíricamente improbables (bastante improbables). Por consiguiente, ante la pregunta de si Alberto puede ser considerado moralmente responsable por la muerte de su familia, la respuesta más sana sería que no. Lo contrario sería muy excesivo. De ahí que, con Vargas (2005), se haga énfasis en que la condición epistémica requiere que las consecuencias de la acción sean *razonablemente* predecibles para el agente. No es razonable, para Alberto, pensar que Rubén sea un Genio Maligno.

Este ejemplo es clave en sí mismo, pero me parece que no es equivalente al de los verdugos de Cristo; principalmente, porque Alberto no contaba con razones ni evidencias para pensar que Rubén fuese un Genio Maligno. Los verdugos sí: la opinión de una parte del pueblo israelita y los recurrentes milagros eran las más importantes.¹¹ Es muy seguro que, si una buena parte de la comunidad en la que vivía Alberto le hubiese dicho que Rubén era un Genio Maligno, y hubiese dado testimonio de sus acciones sobrenaturales, éste lo habría pensado mejor y, muy posiblemente, aunque fuese por mera prudencia, habría cumplido con la extraña exigencia. Ahora bien, no estoy afirmando que los verdugos de Cristo hayan podido actuar de un modo diferente al que actuaron —lo cual contradeciría el punto de partida de este trabajo—, sino que contaban con evidencias y razones suficientes (a diferencia de Alberto) como para que las consecuencias de sus acciones fuesen razonablemente predecibles, y, por lo tanto, que cumplieran suficientemente con la condición epistémica necesaria para su responsabilidad moral.

Por otro lado, es necesario aclarar que los verdugos no eran ignorantes de la gravedad de sus actos, en el sentido de ser ignorantes de un “*hecho moral*” (Zimmerman, 1997, p. 422). No es que ellos no consideraran como algo moralmente muy grave matar al Mesías, sino

¹¹ Esta perspectiva es defendida por Griego, citado por Tomás de Aquino (s. f.) en *Catena Aurea*, cuando afirma que “nadie creerá que aquellos que después de su muerte permanecen en la infidelidad, puedan justificarse por ignorantes, siendo así que lo mostraban como verdadero Dios tantos y tan grandes milagros” (*Comentario a Evangelio según Lucas 23:34-37*).

que no sabían que se trataba del Mesías.¹² Ahora, sobre este asunto de la ignorancia, Zimmerman formula el siguiente principio: “uno es culpable de comportarse ignorantemente sólo si uno es culpable de ser ignorante” (Zimmerman, 1997, p. 425). El rastreo, entonces, debe identificar un punto en que el agente es culpable de su ignorancia posterior. La pregunta que habría que responder sería, según esta aproximación: ¿son culpables, los verdugos de Jesús, de no haber “sabido mejor”¹³ (Zimmerman, 1997, p. 413), o sea, de no haber sabido que Jesús era el Mesías?

No obstante, este problema de si los verdugos de Jesús son culpables de su ignorancia (de si podían y debían “haberlo sabido mejor”) y la manera en que esto se relaciona con su responsabilidad moral se conecta con el problema del lugar del deber en este contexto. Por tal motivo, en determinado momento del desarrollo de la segunda parte de este trabajo volveré sobre dicha cuestión.

2

En este apartado quisiera responder a la pregunta por el lugar del deber en el caso de los verdugos de Jesús en relación con la primera palabra. Así como parecía contradictorio, en virtud del Principio de Posibilidades Alternativas, considerarlos moralmente responsables por la crucifixión de aquél sin que tuviesen posibilidades alternativas, del mismo modo parece paradójico afirmar que éstos hayan incumplido ciertos deberes, ya que no podían cumplirlos, dada la misma ausencia de alternativas. De tal manera, me propongo responder, específicamente, a la pregunta por el lugar de la máxima “deber implica poder” (DIP) en este contexto. A esto respondo que la exclamación de Jesús, interpretada en el contexto aludido hasta ahora, podría conducir a un cuestionamiento de la verdad de DIP como estricta implicación lógica, y sugiero, más bien, una interpretación pragmática y contextual de esta máxima. Hay

¹² La ignorancia de los verdugos de Cristo se refiere, así, a su persona, a su condición de mesías, y a su misión en la tierra. Éstos no sabían quién era Jesús, y no conocían el designio divino: “Porque los habitantes de Jerusalén y sus gobernantes, no conociendo a Jesús, ni las palabras de los profetas que se leen todos los días de reposo, las cumplieron al condenarle” (Hechos 13:27).

¹³ Las comillas obedecen a que no he logrado encontrar una mejor opción para transmitir el sentido de la expresión inglesa “have known better” que usa Zimmerman. Ruego al lector que me permita, a partir de ahora, seguir usando expresiones, tan poco naturales en castellano, como ésta y sus derivadas.

razones para sostener que los verdugos tenían deberes que no podían cumplir. Sin embargo, y retomando lo que dejé pendiente al final del apartado anterior, también mostraré que hay una manera en que DIP logra introducirse en la cuestión.

J. M. Fischer (1999 y 2003) ha indicado que los contraejemplos tipo Frankfurt permiten rechazar la verdad de DIP en la medida en que muestran que es posible que tengamos deberes que no podemos cumplir, y que, por lo tanto, es admisible que seamos moralmente responsables por no cumplir con éstos. También D. Widerker (1991), quien, no obstante, es un defensor de PPA, ha intentado mostrar que el rechazo tipo Frankfurt de este principio implica el rechazo de DIP afirmando que, si un agente no cuenta con posibilidades alternativas, no puede cumplir con determinado deber, pero que, si aun así se le considera moralmente responsable, es porque ha violado un deber que no podía cumplir, lo que significaría que hay deberes incumplibles, lo cual claramente implicaría que DIP es falsa. Ahora bien, más arriba he intentado mostrar que el caso de la condena y crucifixión de Cristo por parte de sus verdugos israelitas, interpretado bajo la perspectiva luterana de la omnisciencia divina, puede ser entendido como un contraejemplo tipo Frankfurt. Allí los verdugos no tenían posibilidades alternativas, y, por lo tanto, no podían hacer otra cosa sino crucificarlo. Y, en este marco, he alegado que el hecho de que no tuviesen posibilidades alternativas no excluye, por sí mismo, que puedan ser considerados moralmente responsables. Ahora, quisiera señalar, en la misma línea, que el hecho de que los verdugos no pudiesen cumplir con ciertos deberes no excluye, automáticamente, que pudiesen tener dichos deberes y que puedan ser considerados moralmente responsables por su incumplimiento.

2.1. Dos deberes sin poder de los verdugos

Se puede alegar que los verdugos (israelitas) tenían, en este contexto, dos deberes que no podían cumplir: 1) el deber de no crucificar a Cristo y 2) el deber de creer en la persona de Cristo. Miremos, pues, de qué modo se podría sostener esto.

2.1.1. El deber de no crucificar a Cristo

Es problemático negar que los verdugos israelitas de Jesús tuviesen el deber de no crucificarlo. Tenían el deber de no crucificarlo porque estaba *mal* hacerlo. Ciertamente, se podría objetar que justamente era

deber de los verdugos no crucificar a Cristo porque se trataba de un designio divino. Desde este punto de vista, lo incorrecto habría sido no crucificarlo, pues esto hubiese ido en contra de la voluntad de Dios. Esta objeción es muy interesante, pero no demuestra que no crucificar a Cristo no fuese un deber de los israelitas, en la medida en que éstos se identificaban con un conjunto de creencias y principios que debían observar, y entre los cuales resaltan el respeto y la reverencia por la persona del Mesías.

Sin embargo, aquí podría tomar forma la siguiente objeción: ya que los verdugos israelitas creían que Jesús era un falso profeta, ¿acaso condenarlo no era lo correcto, en virtud, justamente, de sus creencias y principios? A esto se puede responder como sigue. Si se estableciera que la creencia por parte de los verdugos de que Jesús era un falso profeta era una creencia no culpable, el juzgarlo, y seguramente condenarlo, de cierto modo, no habría sido reprobable, y, de alguna manera, no crucificarlo no habría sido un deber. Empero, no hay manera de sostener que esta creencia sea no culpable. El que los verdugos israelitas no hayan creído en la persona de Cristo ya puede ser considerado como algo reprobable, e incluso grave, en virtud de sus costumbres y de las exigencias morales y religiosas que debían regir su comportamiento. De hecho, ciertos pasajes del Nuevo Testamento son enfáticos respecto a las exigencias y reclamos que hace Dios a su pueblo en relación con sus enviados. Véase, por ejemplo, el siguiente: “¡Jerusalén, Jerusalén, la que mata a los profetas y apedrea a los que le son enviados! ¡Cuántas veces he querido reunir a tus hijos, como una gallina reúne a sus pollos bajo las alas, y no habéis querido! Pues bien, se os va a dejar desierta vuestra casa” (Mateo 23:37-38). Se puede apreciar que no atender a los llamados de Dios y no escuchar a sus enviados era una falta seria para los israelitas. De esto se infiere, por supuesto, que era deber de éstos no condenar a sus enviados. Ahora, si Jesús era el Cristo, con más razón era un deber no condenarlo y no crucificarlo. Empero, se podría contraargumentar que, en virtud de los mismos principios y creencias de los israelitas, Jesús no cumplía con los requisitos para ser considerado el Mesías, y que, por consiguiente, éstos estaban justificados al no creer en su persona, y al condenarlo. Esta objeción, sin embargo, pierde de vista que este ensayo no tiene como objetivo abordar conflictos interreligiosos, o defender la legitimidad de algún sistema de creencias religiosas por encima de otro. Siendo así, baste aquí con mostrar que, en el contexto de enunciación de

la primera palabra, no es fácil negar que fuese un deber de los israelitas no crucificar a Cristo.

Es posible, de todas formas, que esta argumentación no parezca del todo convincente y que quede la duda razonable sobre el deber de los verdugos de no crucificar a Cristo. En este caso, se podría conceder, salvando lo esencial de la argumentación, que los verdugos no tenían el deber de no crucificar a Cristo, pero sí de no crucificar a un hombre inocente como Jesús, y esto es más transparente. Lo central aquí es que, trátese del Mesías o de un hombre inocente, dando por supuesta la ausencia de posibilidades alternativas, los verdugos no podían cumplir con el deber de no crucificarlo.¹⁴ De todo esto se seguiría que la imposibilidad de cumplir con dicho deber no implica, *eo ipso*, que no se tuviese este deber. Los verdugos podrían, además, ser considerados moralmente responsables por no haber cumplido con este deber, así no hayan podido hacerlo.

Así, pues, como un contraejemplo tipo Frankfurt, el caso de Jesús y sus verdugos, como aparece expresado en la primera palabra, puede conllevar una puesta entre paréntesis de la verdad de DIP, al menos en lo que se refiere al poder, por parte de los segundos, de no crucificar al primero.

2.1.2. El deber de creer en la persona de Cristo

A partir de la discusión desarrollada en la sección anterior, es posible sostener que los verdugos de Cristo tenían el deber de creer en la persona de éste.

Pues bien, pienso que aquí es posible apreciar dos aspectos de la incapacidad de los verdugos de cumplir con este deber.

Por un lado está el aspecto obvio de esta incapacidad en relación con la omnisciencia divina y la ausencia de posibilidades alternativas. Y aquí la perspectiva luterana se hace más radical: como Dios lo prevé todo de un modo absoluto e inmutable, si Dios prevé que alguien no va a creer, este alguien, efectivamente, no va a creer y no podrá creer. Pero hay una manera más matizada de entender dicha incapacidad, que se puede expresar como sigue.

¹⁴ Es necesario aclarar que con esto no pretendo ceder ante la objeción propuesta, sino mostrar que, aun si ésta lograra sostenerse con éxito, no afectaría al argumento central de esta sección sobre la incapacidad que tenían los verdugos de cumplir con determinado deber.

Una cantidad considerable de israelitas no podía creer en Jesucristo como Mesías. Jesús no era lo que aquéllos esperaban. Ciertas expectativas, disposiciones, hábitos, y creencias arraigadas desde siglos anteriores impidieron el surgimiento, en varios de ellos, de la nueva creencia. Es cierto que muchos sí creyeron, pero otros no: unos porque no querían, y otros porque no podían. Como si actualmente apareciera un hombre diciendo que es el Hijo de Dios y, aunque intentara demostrarlo con palabras poderosas y acciones sobrenaturales, yo, por ejemplo, quisiera creer, pero no pudiese por convicciones personales y disposiciones intelectuales que no sé bien cómo ni cuándo adquiriré. No apoyaría el condenarlo a pena de muerte, claro está, pero no creería en su persona. Sin embargo, sospecho que ninguna de estas convicciones y disposiciones me quitaría responsabilidad por mi incredulidad ante los ojos de Dios. Creo que lo mismo aplicaría para los israelitas de ese tiempo y lugar. Todos debían creer; nadie podía no creer y quedar en buen concepto ante Dios.¹⁵ Pero no todos podían creer. El deber de creer aplicaba para todos, aunque no pudieran cumplirlo.¹⁶ Esto, por supuesto,

¹⁵ Si se objetara, con base en cierta interpretación teológica o exegética, que, a pesar de todo lo que he intentado mostrar, creer no es un deber en la religión judeo-cristiana, o que el cristianismo no es una religión de deberes, respondería que, aun dentro de la discusión teológica y exegética, se puede argüir que hay ciertos pasajes del Evangelio que parecen contundentes respecto al deber de creer, como el siguiente, de Marcos (16: 14-16): “Finalmente se apareció [Jesús] a los once, estando ellos sentados a la mesa, y les reprochó su incredulidad y dureza de corazón, porque no habían creído a los que le habían visto resucitado. Y les dijo: Id por todo el mundo y predicad el evangelio a toda criatura. El que creyere y fuese bautizado, será salvo; más el que no creyere, será condenado”.

¹⁶ Se podría pensar que este deber entra en la categoría de los deberes de una “conciencia moral infinita”, aludida por W. Martin (2009) al respecto de la perspectiva de Lutero. Sin embargo, estos deberes parece que se refieren a acciones u omisiones que son imposibles de lograr en cualquier tiempo; por ejemplo: no desear a la mujer del prójimo. Según Martin, Lutero sugiere que estos deberes tienen que ver con las limitaciones propias de la condición humana. En este sentido, no sé hasta qué punto la imposibilidad de algunos de los israelitas que vivieron en la época de Jesús de creer en su persona en cuanto Mesías pueda ser considerada como una imposibilidad ligada a limitaciones innatas a la condición humana. Me inclinaría, entonces, a afirmar que este no es un deber de este tipo, sino uno que, por circunstancias específicas, algunos, o muchos, no podían cumplir.

puede parecer injusto, ya que se trata de exigir deberes que no están bajo el control volitivo de los agentes, pero, justamente, esta alarma ante la injusticia del caso es una consecuencia normal del rechazo de la verdad de DIP.

En este punto cabe preguntar si este segundo aspecto de la incapacidad de creer no presupone en los verdugos la posibilidad alternativa de haber creído o de haber tenido disposiciones distintas de las que tuvieron. A esto se puede responder que este segundo aspecto de la incapacidad, y la acusación de incumplimiento del deber de creer, pueden sostenerse sin posibilidades alternativas, del mismo modo que en la sección 1.1 se sostuvo la responsabilidad moral: el que los verdugos no hubiesen tenido la alternativa de creer o de tener otras disposiciones no quiere decir que su no creencia y sus disposiciones no hayan sido *de* ellos y que éstos no se hayan identificado con aquellas.

2.2. El deber de “haberlo sabido mejor”: de vuelta al “no saben lo que hacen”

Ahora, si bien hemos visto que una interpretación, en clave de omnisciencia divina luterana y ausencia de posibilidades alternativas, de la primera palabra de Cristo y su contexto puede conllevar poner entre paréntesis la verdad de la máxima DIP, hay, empero, una manera en que ésta logra introducirse con considerable fuerza intuitiva. Ésta es, pues, una dificultad que corresponde encarar.

Al final del primer apartado se dejó en suspenso la cuestión del “no saben lo que hacen”. Es claro que los verdugos no lo sabían todo (no sabían, en el momento en el que actuaron, que Jesús era el Mesías). De esto se desprende que los verdugos debían haberlo “sabido mejor” (Zimmerman, 1997, p. 413). Pero este parece ser, justamente, el punto de la excusa de Jesús. Las excusas son válidas cuando el comportamiento excusado fue inevitable; es decir, cuando las circunstancias impidieron que el agente pudiese cumplir con su deber. Ahora bien, no todos los verdugos podían “haberlo sabido mejor”. Había limitaciones que, muy posiblemente, el mismo Cristo reconocía. El “no saben lo que hacen” parece ser emitido a modo de atenuante, como un motivo para la misericordia. En este orden de ideas, es muy difícil afirmar que Jesús pensara que los verdugos debían “haberlo sabido mejor”, pues *no podían*.

Esto no implica, de todas formas, mayor dificultad, pues lo que se intentó defender más arriba era que había al menos dos deberes que

los verdugos tenían, pero que no podían cumplir: el de *no crucificar* a Jesús, y el de *creer* en su persona. Lo problemático es que se podría aplicar la misma objeción a estos dos casos: ¿y si Jesús no pensaba que sus verdugos debían no crucificarlo y que debían creer en su persona, precisamente porque sabía que no podían cumplir con estos deberes? Si esto es así, entonces el “perdónalos” perdería sentido, y también toda la cuestión de la misericordia. No habría lugar para esta última porque los verdugos no serían moralmente responsables.

La solución a este problema puede venir de la mano de Lutero (1969). Él considera que DIP es falsa porque hay deberes que no se pueden cumplir, pero que no son lógicamente absurdos. Se trata de deberes que no buscan ser obedecidos, sino que tienen fines educativos, en el sentido amplio de la palabra; fines reformatorios que, en una gran mayoría de los casos, tienen que ver con mostrarle al agente su impotencia y su necesidad de mejorar:

¿Por qué hay lugar para el arrepentimiento si ninguna parte del arrepentimiento depende de la voluntad, sino que todo es hecho por necesidad? Yo respondo: puedes decir lo mismo respecto de los mandamientos de Dios, y preguntar por qué él da mandamientos si todo se hace por necesidad. Él da mandamientos para instruir y exhortar a los hombres sobre lo que éstos deben hacer, de modo que éstos puedan ser humillados por el conocimiento de su maldad y alcanzar la gracia (Lutero, 1969, p. 266).

Lutero, en la misma línea argumentativa, cita el ejemplo de un médico que le ordena a su confiado paciente llevar a cabo una acción que, dado su estado de salud, él no puede cumplir, pero, al ver que no puede cumplirla, cae en la cuenta de su impotencia, y deja atrás su orgullo y su ceguera:

¿Con cuánta frecuencia un buen doctor ordena a un paciente seguro de sí mismo hacer o dejar de hacer cosas que son o imposibles o dolorosas para él, para llevarlo, mediante su propia experiencia, a la conciencia de su enfermedad o debilidad, a la que él no pudo haberlo llevado por ningún otro medio? (Lutero, 1969, p. 184).

Creo que es una situación muy similar a ésta en la que se encontrarían los verdugos frente al deber de no crucificar a Cristo, y frente al de creer en su persona, de admitirse la omnisciencia divina como lo hemos venido haciendo. Si se supone que los verdugos no podían cumplir con los deberes de no crucificarlo y de creer en él, no sería razonable sostener que estos deberes estuviesen ahí para ser obedecidos y cambiar las cosas. Más bien éstos parecerían ser deberes con fines reformatorios:¹⁷ después de crucificar a Jesús y haber negado su persona, con el terremoto, con la resurrección atestiguada y con las enseñanzas de los apóstoles, los verdugos caerían en la cuenta de su pecado, de su ceguera, de su orgullo y de su previa impotencia para hacer lo correcto.

Se podría, no obstante, objetar —desde una perspectiva como la de Zimmerman (1996), Humberstone (1971), y otros defensores de DIP— que éstos no son deberes de tipo “binding” (vinculantes), o que impliquen directamente al agente, sino deberes sobre lo ideal, y que, en estos casos, DIP ciertamente no aplica, puesto que no son deberes relevantes moralmente hablando. En respuesta a esto, considero, en la línea de C. Patarroyo (2015), que hay lugar para hablar de deberes que no se pueden cumplir, y que, al mismo tiempo, no son sobre lo ideal, sino vinculantes, que implican al agente y son moralmente relevantes. Y, a este respecto, se puede acudir a la ayuda del testimonio de la subjetividad. No se puede negar que hay casos de personas que sienten que deben cumplir con cierto deber moral que no pueden cumplir, y que saben que no pueden cumplirlo; pues bien, algo parecido se puede afirmar sobre los verdugos de Cristo. Judas, por ejemplo, aun después de caer en cuenta de la inevitabilidad de su traición —aquí también se está presuponiendo la omnisciencia divina sugerida en la Escritura— decidió, por el sentimiento de culpa, quitarse la vida. Pedro (quien no fue un verdugo, claramente), también sabiendo que negaría a Jesús (pues éste se lo dijo), cuando lo hace y recuerda las palabras del Maestro se siente mal consigo mismo (“rompió a llorar amargamente”: Lucas 22:62); siente que debió haber hecho lo opuesto. Así, es razonable pensar que los verdugos de Jesús, al haber entendido que éste, además de ser

¹⁷ Pigden (1990) afirma que el fin reformativo de la culpabilidad sólo tiene sentido cuando el culpable sabe que pudo haber actuado de modo diferente. Creo que esto no es cierto. Se puede tratar de una reforma orientada hacia el futuro. Y ésta es precisamente la finalidad de la salvación: que la humanidad, consciente ahora de sus pecados, se disponga a reorientar su actuar.

inocente, era el Mesías, habrían sentido que debieron haber hecho lo contrario, que debieron haber cumplido con estos deberes. De tal modo, dichos deberes no parecen ser sobre lo ideal, sino deberes morales dirigidos a ellos, vinculantes, cuyo incumplimiento, aun en un escenario sin posibilidades alternativas, interpela al agente.

Hay otra razón, muy inquietante, por la cual los deberes de los verdugos no podrían ser sobre lo ideal. Lo ideal es el ámbito del “sería bueno que...”: afirmar que el deber, por parte de los verdugos, de no crucificar a Cristo significa “habría sido bueno que los verdugos no crucificaran a Cristo” es bastante problemático, pues, ya que la crucifixión de éste era fundamental para la salvación de la humanidad, no haberlo crucificado habría sido inviable. Pero aquí reaparece una objeción esbozada anteriormente: si la voluntad de Dios era que Jesús fuese crucificado, ¿por qué pedir perdón por los verdugos? ¿No estaban, acaso, haciendo algo bueno ante los ojos de Dios? Esto derrumbaría toda la argumentación de este trabajo, y lo único que puedo responder es que lo que esto muestra es que habría un abismo entre la moralidad humana y las intenciones divinas, e incluso una tensión entre los medios y los fines en la voluntad divina. El que Dios hubiese mandado a su hijo a morir en la cruz no significa que su crucifixión haya sido algo moralmente correcto. Esta es, justamente, la cuestión del sacrificio. Haber asesinado mártires fue incorrecto, y sus verdugos son moralmente responsables, pero su muerte fue por un bien mayor. No veo motivos para pensar que éste no fuese el caso de Cristo.

Así, esta objeción no logra desarmar la intuición de que la ausencia de posibilidades alternativas no excluye, automáticamente, el que los verdugos tuviesen ciertos deberes, moralmente relevantes, y que puedan ser considerados moralmente responsables por el incumplimiento de aquéllos.

Sin embargo, es importante reconocer que el “no saben lo que hacen” sí parece funcionar para disminuir el nivel de culpabilidad (*blameworthiness*) de los verdugos. Pueden seguir siendo considerados moralmente responsables: su ignorancia, como se ha sugerido, no fue la del sonámbulo o la del que hace algo totalmente por accidente. Pero su culpabilidad sí se atenúa. Así, el “perdónalos” podría entenderse como un “no seas tan duro con ellos”: se trataría de una misericordia justificada por la ignorancia. Y esto lo parece admitir la doctrina moralista católica romana, representada por G.H. Joyce (1915), cuando afirma que:

La culpa (*guilt*) es proporcional no al carácter objetivo de la cosa realizada, sino al grado de negligencia culpable por la que ésta se hace. Un acto cometido en ignorancia, incluso si esta ignorancia [se da por negligencia] es menos culpable que un acto realizado con total conocimiento, pues es menos totalmente voluntario (Joyce, 1915, p. 404, citado en Smith, 1983, p. 549).

3

A estas alturas podríamos preguntarnos: ¿y si DIP fuese verdadera? Hay algo de injusto en exigir deberes a quienes no pueden cumplirlos. Supongamos, entonces, que Dios, al ser justo, no puede permitir la existencia de injusticia en el mundo. Siendo así, DIP sería verdadera porque, de ser falsa, habría injusticia en el mundo. Supongamos, así, que Dios ha establecido, desde tiempos inmemoriales, la verdad de DIP. ¿Cómo afectaría esto a la interpretación sustentada a lo largo de este texto?

J. M. Fischer (2003) ha señalado que, de ser verdadera DIP, no sería posible la existencia de juicios morales deónticos en un universo causalmente determinado (y no tengo razones para pensar que lo mismo no valdría para un universo sin posibilidades alternativas en virtud de la omnisciencia divina): ya que los individuos sólo podrían hacer una sola cosa en cada momento, no habría lugar para juicios sobre el deber. De tal manera, si DIP fuese verdadera, no tendría caso decir que los verdugos de Cristo debían no crucificarlo, y de esto se seguiría que éstos no pueden ser considerados moralmente responsables por sus acciones y omisiones.

Creo, con Fischer (2003), que esto no tiene por qué ser necesariamente así. La verdad de DIP excluiría, en un universo de este tipo, la posibilidad de los juicios morales deónticos, pero no excluiría la posibilidad de los juicios sobre la responsabilidad moral. Es posible, con Fischer, sostener (como lo hice especialmente en la primera parte del trabajo) que el “tener razones suficientes” (Fischer, 2003, p. 249) puede funcionar como una referencia válida para los juicios sobre la responsabilidad moral. Por ejemplo, se puede insistir en que algunos verdugos de Cristo son moralmente responsables porque tenían razones suficientes para no condenarlo. Ahora bien, “tener razones suficientes” no implica “poder”

(Fischer, 2003, p. 249). Desde esta perspectiva, se podría salvar una buena parte de nuestra interpretación: los verdugos de Cristo pueden ser considerados moralmente responsables por no haber creído en su persona, y pueden ser considerados moralmente responsables por haberlo crucificado, pues, en ambos casos, tenían razones suficientes para actuar de manera contraria, aunque no pudieran, en virtud de la omnisciencia divina, hacerlo.

Queda, de todas formas, una gran dificultad, que también parece inquietar a Fischer (2003), y que consiste en que es muy probable que “tener razones suficientes” esconda una noción de “deber” en su mecanismo. Cuando responsabilizamos moralmente a alguien por no haber hecho algo cuando tenía razones suficientes para hacerlo, es muy probable que lo que realmente estemos haciendo es responsabilizarlo por no haber hecho lo que debía hacer. Las razones suficientes, por sí mismas, no pueden ser móviles suficientes para la acción. Parece que, para que “tener razones suficientes” funcione, hace falta una dimensión deóntica. Así, si “tener razones suficientes” no puede desligarse de “deber”, y si deber implicara poder, no habría manera de decir que los verdugos de Cristo pueden ser considerados moralmente responsables de sus acciones.¹⁸ No obstante, esto sólo sería así si DIP fuese verdadera en el sentido estricto de una implicación lógica. Y una buena parte de lo que he intentado sostener, a lo largo de este trabajo, es que hay razones para afirmar que la situación de enunciación de la exclamación de Jesús, enmarcada en un contexto de omnisciencia divina luterana y ausencia de posibilidades alternativas, invita a poner entre paréntesis (aunque sea tentativamente) la verdad de DIP.

¹⁸ I. Haji (2014) (quien cree en la verdad de DIP), sin embargo, ha defendido la independencia de la responsabilidad moral con respecto a DIP, de una manera que puede ser útil para los fines de este trabajo. Según él, un agente es moralmente culpable no por incumplir con un deber objetivo, sino cuando este, de modo no culpable, cree que su acción es moralmente impermissible. Desde este punto de vista, se podría sostener la responsabilidad moral de los verdugos de Jesús, no porque hubiesen incumplido con el deber de no crucificarlo, sino porque, al hacerlo, sabían, al menos, que se trataba de un hombre que no había cometido ningún delito, que, por lo tanto, no merecía esta condena, y, por esto, actuaron con la creencia de que su acción era moralmente impermissible. La cuestión de la ignorancia y de su responsabilidad moral por haber crucificado, no a cualquier hombre inocente, sino al Cristo, es distinta, y más difícil de abordar desde el enfoque de Haji.

Sumario

He intentado, en primer lugar, señalar que si se interpreta la primera palabra de Cristo en la cruz (“Padre, perdónalos, porque no saben lo que hacen”), con referencia a los verdugos israelitas que causaron su crucifixión, en clave de omnisciencia divina —de corte luterano— y de ausencia de posibilidades alternativas, surge una aparente contradicción en cuanto al lugar de la responsabilidad moral y el deber en el actuar de aquéllos. Esta contradicción tiene dos aspectos, los cuales se entrecruzan y pueden ser formulados como sigue: 1) ¿cómo sostener la responsabilidad moral de los verdugos por la crucifixión de Cristo si al mismo tiempo se admite que no contaban con posibilidades alternativas y si al parecer no sabían lo que hacían?, y 2) ¿cómo acusar a los verdugos del incumplimiento de ciertos deberes si no podían cumplir con éstos? Intenté resolver esta contradicción desde una perspectiva semicompatibilista de la responsabilidad moral. Puntualmente, sostuve que: 1.1) Desde un enfoque como el de H. Frankfurt, la ausencia de posibilidades alternativas no excluye, *eo ipso*, el que los verdugos de Cristo puedan ser considerados moralmente responsables por su crucifixión, en la medida en que la inevitabilidad de su actuar no puede ser entendida en términos de coerción; actuaron por móviles propios y se identificaron con su voluntad y con sus acciones. 1.2) La ignorancia bajo la que actuaron puede ser entendida como ignorancia culpable en la medida en que contaban con evidencias y razones suficientes para prever las implicaciones y consecuencias de su actuar, cumpliendo así con la condición epistémica de la responsabilidad moral. 2.1) Hay razones para afirmar, con independencia del debate interreligioso, que los verdugos tenían el deber de no crucificar a Jesucristo y el de creer en su persona, y que la imposibilidad de cumplir con éstos no excluye, por sí misma, el que puedan ser interpelados y considerados moralmente responsables por su incumplimiento. Esto significaría, en términos más técnicos, que en este caso la máxima “deber implica poder” (DIP) parece no aplicar. Sin embargo, admití que 2.2) DIP logra imponerse al considerar el deber de los verdugos de haber sabido que Jesús era, efectivamente, el Mesías, pero alegué que el deber de no crucificar a Cristo y el de creer en su persona podían ser interpretados como deberes que no “estaban ahí” para ser cumplidos, sino que tenían fines reformatorios, de acuerdo con la perspectiva de Lutero, y que, por

esto, pueden funcionar sin DIP sin dejar de ser moralmente relevantes e implicar directamente a los agentes en relación con su responsabilidad moral. Finalmente, 3) consideré la dificultad que traería para el punto de vista defendido la aceptación de la verdad de DIP, tratando de responder a partir del enfoque semicompatibilista de J. M. Fischer, en relación con los juicios deónticos, la responsabilidad moral y las razones suficientes.

Referencias

- De Aquino, T. (s. f.). *Cadena aurea en los cuatro evangelios, san Lucas (23:34-37)*, ad. Griego. URL: <https://hfg.com.ar/catena/c0.html>.
- Fischer, J. M. (1999). Recent Work on Moral Responsibility. *Ethics*, 110(1), 93-139. DOI: <https://doi.org/10.1086/233206>.
- ____ (2003). Ought-Implies-Can, Causal Determinism and Moral Responsibility. *Analysis*, 63(3), 244-250.
- Frankfurt, H. G. (1969). Alternate Possibilities and Moral Responsibility. *The Journal of Philosophy*, 66(23), 829-839. DOI: <https://doi.org/10.2307/2023833>.
- ____ (1971). Freedom of the Will and the Concept of a Person. *The Journal of Philosophy*, 68(1), 5-20. DOI: <https://doi.org/10.2307/2024717>.
- ____ (2003). Some Thoughts Concerning PAP. En D. Widerker y M McKenna (eds.), *Essays on Moral Responsibility*. (pp. 339-345). Ashgate.
- Haji, I. (2014). Blameworthiness and Alternate Possibilities. *The Journal of Value Inquiry*, 48, 603-621.
- Humberstone, I. L. (1971). Two Sorts of ‘Ought’s. *Analysis*, 32(1), 8-11. DOI: <https://doi.org/10.2307/3327274>.
- Joyce, G. H. (1915). Invincible Ignorance. En J. Hastings (ed.), *Encyclopedia of Religion and Ethics. Volume VII*. (pp. 403-404). Charles Scribner’s Sons.
- Biblia Reina Valera Gómez. (2004). Biblia Hub. URL: <http://bibliaparalela.com/>.
- Lutero, M. (1969). De servo arbitrio (On the Bondage of Free Will). En E. G. Rupp y P. S. Watson (eds.), *Luther and Erasmus: Free Will and Salvation*. (pp. 101-332). E. G. Rupp, A. N. Marlow, P. S. Watson y B. Drewery (trads). The Westminster Press.
- Martin, W. (2009). Ought but Cannot. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 109, 103-128.

- Mele, A. R. y Robb, D. (1998). Rescuing Frankfurt-Style Cases. *Philosophical Review*, 107(1), 97-112. DOI: <https://doi.org/10.2307/2998316>
- Mele, A. R. y Robb, D. (2003). Bbs, Magnets and Seesaws: The Metaphysics of Frankfurt-Style Cases. En D. Widerker y M. McKenna (eds.), *Moral Responsibility and Alternative Possibilities: Essays on the Importance of Alternative Possibilities*. (pp. 107-126). Ashgate.
- Moya, C. (2003). Blockage Cases: No Case Against PAP. *Crítica, Revista Hispanoamericana de Filosofía*, 35(104), 109 -120.
- Patarroyo, C. (2015) Ought Without Ability. En A. Buckareff, C. Moya y S. Rosell (eds.), *Agency, Freedom, and Moral Responsibility*. Palgrave Macmillan.
- Pigden, C. R. (1990). Ought-Implies-Can: Erasmus, Luther and R. M. Hare. *Sophia*, 29(1), 2-30. DOI: <https://doi.org/10.1007/BF02782712>.
- Smith, H. (1983). Culpable Ignorance. *The Philosophical Review*, 92(4), 543-571. DOI: <https://doi.org/10.2307/2184880>.
- Vargas, M. (2005). The Trouble with Tracing. *Midwest Studies on Philosophy*, 29, 269-291. URL: <http://vargasphilosophy.com/Papers/TracingPublished.pdf>
- Widerker, D. (1991). Frankfurt on 'Ought Implies Can' and Alternative Possibilities. *Analysis*, 51(4), 222-224. DOI: <https://doi.org/10.2307/3328762>.
- Zimmerman, M. J. (1996). *The Concept of Moral Obligation*. Cambridge University Press.
- ____ (1997). Moral Responsibility and Ignorance. *Ethics*, 107(3), 410-426.

<http://doi.org/10.21555/top.v0i61.1200>

Conservatism and Economic Liberalism. Scruton's Critique of Hayek

Conservadurismo y liberalismo económico. La crítica de Scruton a Hayek

José A. Vidal Robson
Universidad de los Andes, Chile
javidal@miuandes.cl

Recibido: 06 – 07 – 2019.
Aceptado: 22 – 09 – 2019.
Publicado en línea: 23 – 06 – 2021.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution
-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Abstract

The aim of this paper is to analyze the relation between conservatism and the doctrine of economic liberalism from the perspective of Roger Scruton's critique to Friedrich A. Hayek. We carry out this attempt through three means: first, Hayek's concepts of negative freedom, spontaneous order, and catallaxy are analyzed; second, the English philosopher's critique of Hayek is explained; and finally, Scruton's social and economic theory is presented as a response of the inconsistencies of economic liberalism.

Keywords: spontaneous order; catallaxy; individualism; economic liberalism; conservatism.

Resumen

El propósito de este artículo es analizar el modo en que se vincula el conservadurismo y el liberalismo económico a partir de la crítica de Roger Scruton a Friedrich A. Hayek. Primero se analizan los conceptos de libertad negativa, orden espontáneo y catalaxia en Hayek; luego, se presenta la crítica del filósofo inglés al austriaco; y, por último, se presenta la teoría social-económica de Scruton como un modo de respuesta a las tensiones del liberalismo económico.

Palabras clave: orden espontáneo; catalaxia; individualismo; liberalismo económico; conservadurismo.

Introducción¹

Nuestro propósito, en el presente artículo, es analizar la crítica que hace Scruton a Hayek, haciendo énfasis en la concepción de *orden espontáneo* hayekiana.

Friedrich A. Hayek (1899-1992), economista liberal, fue uno de los pensadores más destacados dentro de la escuela austriaca de economía.² Fue premio nobel de economía en 1974 y autor de más de una quincena de libros. Se le reconoce por ser uno de los principales defensores del neoliberalismo o liberalismo clásico en el siglo XX.

Roger Scruton (1944-2020), filósofo inglés, es uno de los intelectuales conservadores más importantes de la actualidad.³ Especializado en estética, filosofía moderna y política. Es autor de una veintena de libros de variados temas, desde óperas hasta tratados de estética. Dentro de sus méritos políticos destaca su esfuerzo por sistematizar el pensamiento conservador.

La crítica de Scruton a Hayek guarda bastante interés, principalmente por dos motivos. Primero, porque a partir de ella nos podemos aproximar al debate sobre las relaciones entre el conservadurismo y el liberalismo económico. Una de nuestras conclusiones será que ambos términos no son intercambiables, que un conservador como Scruton, a pesar de sus propias tensiones, tiene una comprensión más rica de la sociedad en contraste con una mirada individualista como la de Hayek, hecho que le permite hacerse cargo de muchos problemas derivados del capitalismo. Segundo, porque, a nuestro parecer, la crítica de Scruton a Hayek ha

¹ Agradecemos los valiosos comentarios realizados por C. A. Casanova, D. Mansuy, R. Cox, M. Petersen, J. Pinto y A. Pezoa B. a versiones preliminares del presente artículo.

² Conjunto de economistas políticos liberales de origen austriaco. Destacan entre ellos, además de Hayek, Eugen Böhm von Bawerk (1851-1914) y Carl Menger (1840-1921), fundadores de la escuela; Ludwig von Mises (1881-1973), maestro de Hayek; Murray Rothbard (1926-1995), entre otros. Un breve resumen de los orígenes de la escuela austriaca se puede encontrar en Caldwell (2018, pp. 33-156).

³ En palabras de Peter A. Lawler, es considerado como “el más importante pensador conservador vivo” (2016, p. 251).

sido muy poco estudiada en el mundo de habla hispana a pesar de ser una de las más importantes críticas conservadoras al austriaco.⁴

El artículo consta de cuatro partes. En la primera, expondremos el modo de entender el vínculo entre economía y sociedad en Hayek haciendo énfasis en los conceptos de *orden espontáneo* y *catálaxia*. La segunda, que está centrada en el pensamiento de Scruton, a su vez se divide en dos partes: lo que Scruton considera positivo y negativo de Hayek. En la parte crítica le daremos especial importancia al modo en el que Scruton interpreta el orden espontáneo de Hayek. Por último, en la tercera, analizaremos el modo en el que entiende Scruton la economía y la sociedad.

1. Hayek

1.1. La libertad en la filosofía política hayekiana

Puesto que Hayek es un importante pensador de la tradición liberal, creemos que la mejor forma de adentrarnos en su “sistema” económico y político es partiendo de la definición de “libertad”.

1.1.1. Libertad negativa

En el lugar en el que Hayek sistematiza de manera más acabada lo que él entiende por “libertad”, el primer capítulo de *The Constitution of Liberty* (1959), parte suscribiendo un tipo específico para luego compararlo con distintas concepciones que, a lo largo de la historia, se han usado para entender la libertad (cfr. Hayek, 2014b, pp. 31-46).

Según nuestro economista, la libertad es “el estado en que un hombre no se halla sujeto a coacción derivada de la voluntad arbitraria de otros” (Hayek, 2014b, p. 32). Es una libertad *negativa*. Que sea negativa quiere decir que no se define por su contenido positivo, hacer algo, sino por uno negativo, evitar algo: la coacción. En otras palabras, es una “libertad de” coacción y no una “libertad para”.

⁴ Quien consideramos que ha tratado esta crítica en el mundo de habla hispana es Juan Gabriel Gómez (cfr. 2014, pp. 96-97). Lamentablemente, debido a que el motivo principal de su investigación no era éste, analiza la crítica de Scruton de manera muy escueta, dedicándole apenas dos páginas.

Aquella es la libertad que consideramos propia de liberalismo.⁵ Es, además, una libertad externa: no se da en el interior de la persona. Bajo esta perspectiva, se es más libre mientras haya menos impedimentos externos al libre ejercicio de la propia voluntad, siempre y cuando esto no afecte a otros (cfr. Butler, 1983, pp. 24-25). Otro modo en que nuestro pensador define la libertad es el de “independencia frente a la voluntad arbitraria de un tercero” (Hayek, 2014b, p. 33).⁶

Sin embargo, el austriaco, en el citado capítulo, no se limita a definir dicho concepto. Él está consciente de que no siempre se ha hecho uso de la palabra “libertad” para entenderla negativamente, que hay varias maneras de concebirla, dando origen a confusiones entre filósofos (cfr. Hayek, 2014b, p. 33). Por eso emprende la tarea de contrastar la concepción que, según él, es la verdadera (la negativa) con otras acepciones del término.

1.1.2. Libertad negativa y otras libertades

Los tipos de libertad con los que contrasta la libertad negativa son la libertad *política, interior y como poder*.

El filósofo describe la libertad política como “la participación de los hombres en la elección de su propio gobierno” (Hayek, 2014b, p. 35). El problema con esto es que “un pueblo libre no es necesariamente un pueblo de hombres libres” (Hayek, 2014b, p. 35). La participación política, en otras palabras, no necesariamente acaba con la coacción.

Puede ser, en su mirada, que la participación política nos brinde libertad de coacción o aumente nuestra coacción. Un pueblo puede libremente votar leyes que vayan contra la libertad individual que invoca el austriaco. De hecho, el nazismo nos dio un claro ejemplo de esto

⁵ En esto coincidimos con Ricardo Crespo, quien señala que “el rasgo central y raigal del liberalismo es el afán de independencia, de autonomía, de emancipación, de liberación de cualquier norma supra-individual de todo género [...]. El proyecto liberal no es el proyecto de la libertad sino el liberacionista” (Crespo, 2000, p. 29) .

⁶ Bruce Caldwell, editor de las obras completas de Hayek en inglés, relaciona el concepto de *libertad* hayekiano con el papel coactivo del Estado: “La solución liberal clásica [al Estado] es definir una esfera privada de actividad individual, conceder al Estado un monopolio sobre la coacción y luego limitar los poderes coactivos del estado a aquellos casos en los que de verdad esté impidiendo la coacción” (Caldwell, 2018, p. 324).

mismo en el siglo pasado. También se puede tener libertad personal sin participar de la política; nuestro autor aduce el ejemplo de “las personas demasiado jóvenes para ejercer el derecho a voto” (Hayek, 2014b, p. 35).

La libertad política hace referencia a la libertad del grupo. Pero ésta, según Hayek, no asegura la libertad individual. Es cierto que la libertad negativa se da en una relación entre hombres, pero esta relación es siempre con vistas a la libertad individual de cada uno; es la ausencia de coacción externa (relación con otros) pero para seguir los propios fines (individuales). Por eso la libertad política, al ser libertad del grupo, no sería suficiente para explicar la libertad (que, para Hayek, es individual).

El segundo tipo de libertad sobre la que habla, la interior (o libre albedrío), hace referencia a la capacidad de la razón de dominar las pasiones. El problema de esta acepción, según el economista, es que “lo opuesto a la ‘libertad interior’ no es la coacción ajena, sino la influencia de emociones temporales, la debilidad moral o la debilidad intelectual” (Hayek, 2014b, p. 37). Un esclavo podría tener libertad si la definimos interiormente, pero no si la definimos negativamente.

Por último, el tercer tipo, la libertad como poder, lo emplea el economista para “describir la facultad física de ‘hacer lo que uno quiera’, el poder de satisfacer nuestros deseos o la capacidad de escoger entre las alternativas que se abren a nosotros” (Hayek, 2014b, pp. 38-39). Esta acepción de “libertad” es considerada por Hayek muy peligrosa, ya que esta noción, trasladada al poder colectivo, ha hecho posible, en muchos casos, una tiranía de las mayorías (cfr. Hayek, 2014b, 39).

Ahora que hemos explicado brevemente cómo concibe Hayek la libertad negativa contrastándola con otras acepciones, podemos profundizar más en la libertad de coacción.

1.1.3. Libertad y coacción

Señalamos unos párrafos atrás que el austriaco define la libertad como “ausencia de coacción”. Pero, en una definición como ésta, lo importante es qué entiende por coacción:

Por “coacción” queremos significar la presión autoritaria que una persona ejerce en el medio ambiente o circunstancia de otra. La persona sobre la que se ejerce dicha presión, en evitación de los mayores males, se ve forzada a actuar en desacuerdo con un plan coherente

propio y a hacerlo al servicio de los fines de un tercero (Hayek, 2014b, p. 45).⁷

La coacción, entonces, es un estado en el que no es posible seguir los fines propios debido a una imposición de fines por parte de un tercero (cfr. Butler, 1983, p. 27). Seguir los fines de un tercero, fines no autoimpuestos, es, desde la perspectiva de la libertad negativa, una *imposición* que atenta contra la propia libertad, una *coacción*.

Poco tiempo después de que fuese publicado el libro citado, el filósofo libertario Ronald Hamowy criticó este modo de entender la coacción (cfr. 1961, pp. 32-35). Crítica que tuvo, a su vez, respuesta de nuestro economista (cfr. Hayek, 1961, pp. 70-72; 2012a, pp. 470-474).

Hamowy decía que “la primera dificultad que surge de una definición [de coacción] como ésta es la de determinar qué acciones particulares son coercitivas” (1961, p. 32b). En efecto, el problema es que, si la coacción es simplemente verse obligado a seguir la voluntad de otro, no se puede delimitar claramente qué es coactivo y qué no lo es; es una definición muy *amplia* que da cabida a considerar como coactivas cosas que realmente no lo son. Él da un ejemplo: “Supongamos que la condición para ser invitado a cierta fiesta, a la que yo previamente manifesté mi interés de asistir, sea vestir formal. ¿Se podría decir que mi anfitrión, al demandar algo así, está actuando coactivamente conmigo?” (Hamowny, 1961, p. 32b).

Hayek, en su respuesta, se ve obligado a precisar aún más su concepto de coacción, señalando que no es sólo una situación en la que alguien obliga a otro a seguir fines que no le son propios, sino que “ponga al otro en una posición que éste considera peor que aquella en que se encontraría sin esa acción” (Hayek, 2012a, p. 472). Por lo tanto, no toda obligación instaurada por un tercero sería coacción: toda obligación que nos deja en un estado *peor* lo es. Y es por esta razón que, en el ejemplo citado por Hamowy, no habría coacción, y sí en el monopolio (cfr. Hayek, 2012a, p. 472-473). El monopolio es un caso interesante ya que, desde la perspectiva del austriaco, sería una situación en la que un externo (la empresa monopolista) me impone un precio mayor a aquél

⁷ En un pasaje posterior expresa una idea similar: “la coacción tiene lugar cuando las acciones de un hombre están encaminadas a servir la voluntad de otro” (2014b, p. 177).

al que podría acceder en un caso de competencia normal (gracias a su poder de mercado), poniéndome, evidentemente, en una situación peor.

Ahora que hemos abordado la noción de *libertad* hayekiana, queda por ver cómo se enmarca en el orden social.

1.1.4. El problema social: el individualismo

Una visión puramente negativa de la libertad lleva consigo, como consecuencia, la negación del bien común y de la sociabilidad. Es una mirada individualista a la política. La libertad negativa es una libertad sin fin, es justamente la emancipación de toda finalidad en la acción. Por esto mismo, para el liberal la noción de *bien común* es vista como opresiva, ya que toda finalidad en la acción impondría una obligación al individuo (cfr. Widow, 2014, p. 517).

Hayek es explícito al defender un individualismo político.⁸ Esto es más claro cuando habla de la sociedad:

No somos miembros de una organización llamada sociedad, porque la sociedad que produce los medios para satisfacer la mayor parte de nuestras necesidades no es una organización dirigida por una voluntad consciente y es incapaz de hacer lo que, en tal supuesto, podría hacer (Hayek, 2014a, p. 304).

El austriaco niega que la sociedad tenga unidad y un fin al que tiende (el bien común). Él rechaza la noción *social* porque “presupone la existencia de fines conocidos y comunes tras las actividades de una comunidad, pero no los define” (Hayek, 2012b, p. 337). Niega la unidad de la sociedad a partir de la idea de que no se puede considerar a la sociedad como si fuera una persona con aspiraciones concretas (cfr. Butler, 1983, pp. 90-91, 139). Lo que hay, según Hayek, son muchos individuos con fines individuales. Como concibe la sociedad como una multitud de individuos, no hay nada en ella que la haga *una* más allá de la suma de sus partes.

El problema que surge, entonces, es cómo concebir un *orden* social si uno se adhiere de antemano a un sistema filosófico individualista. Si no hay bien común —o sea, un bien al que todos los miembros de la

⁸ Hayek hace la distinción entre un individualismo “verdadero”, heredero de la tradición anglosajona, y otro “falso”, heredero de la tradición francesa. Este último lo asocia al constructivismo y al socialismo (cfr. Hayek, 1986, pp. 1-24).

sociedad tiendan y que, a su vez, sea querido por sí mismo y que sólo se pueda alcanzar en una comunidad política— ¿cómo fundamentar la coordinación social?, ¿en torno a qué se funda la sociabilidad? Hayek no es ajeno a estas preguntas, al punto de crear un sistema filosófico capaz de idear una “sociedad” liberal. Cómo responde a estas preguntas está íntimamente ligado a su concepto de *orden espontáneo*.

1.2. El orden espontáneo

Para aproximarnos a lo que Hayek entiende por “orden espontáneo”, creemos que es fundamental partir de la distinción entre éste y la organización (cfr. Hayek, 2014a, pp. 59-61).⁹

1.2.1. Orden espontáneo y organización

La organización es aquélla que se produce, deliberadamente, a partir de una escala jerárquica de fines conocidos de antemano —por ejemplo, una empresa—. El orden espontáneo, por el contrario, es aquél que se produce, valga la redundancia, espontáneamente: sin un fin deliberado —por ejemplo, el lenguaje, el mercado o las costumbres—.

La organización, a ojos del economista, trata de “un orden social dirigido” (Hayek, 2014a, p. 60), mientras que el orden espontáneo trata de uno “que se forma por evolución” (2014a, p. 60) y “que se autogenera” (2014a, p. 60). Otro modo de verlo sería considerar el orden artificial como producido de “arriba hacia abajo”, mientras que el orden espontáneo es un orden “seminatural” producido de “abajo hacia arriba”.

Hablamos del orden espontáneo como “seminatural” porque, estrictamente hablando, no cabe en las categorías de lo natural ni de lo artificial (cfr. Butler, 1983, pp. 15-16). No es artificial, ya que no puede ser ideado por una sola mente humana ni tiene un fin deliberado. Tampoco es natural, pues no es independiente de la acción humana. Es producido por la acción humana, pero, como veremos adelante, a lo largo del tiempo. Y su contenido son las normas abstractas de conducta.

⁹ Una buena explicación de esta distinción se puede encontrar en Mansuy (2018, pp. 20-21).

1.2.2. El orden espontáneo y las normas de conducta

La *Sociedad Abierta*,¹⁰ según el filósofo, surgió espontánea y evolutivamente gracias al ejercicio de prueba y error de las *normas de conducta*. Éstas fueron transformándose, gradualmente, desde mandatos concretos con un fin determinado a normas abstractas sin un diseño o plan deliberado por nadie (cfr. Huerta de Soto, 2017, p. 12). En esto reside la distinción que explicamos arriba entre *orden espontáneo* y *organización*.

La idea central del liberalismo consiste en el reconocimiento de que, mediante la aplicación de reglas universales de mera conducta, que protegen una esfera privada reconocible de los individuos, se forma un orden espontáneo de las actividades humanas, caracterizado por una complejidad muy superior a la que puede realizarse mediante un proyecto deliberado (Hayek, 2010c, pp. 28-29).

Un modo de verlo es imaginando a la sociedad como un tablero de ajedrez: cada pieza es un individuo que es libre de moverse, pero ha de hacerlo dentro de un marco de reglas permitidas. La diferencia, con respecto al ejemplo, es que en el orden espontáneo estas normas emergieron, gradualmente, con la interacción entre las distintas personas. Y, además, en una sociedad nadie podría justificar o dar cuenta de cada una de las reglas abstractas. Se aceptan sin cuestionarlas, ya que se asume que se formaron y sobrevivieron en el tiempo por ser las mejores. Nadie, a juicio de Hayek, tiene la capacidad intelectual para explicar las razones de todas las normas abstractas que hay en la sociedad.

Este orden es el que mejor satisface la coordinación en una sociedad donde no existiría, según el austriaco, el bien común, ya que “permite y favorece la consecución de muchos objetivos individuales” (Hayek, 2010c, p. 30).¹¹

¹⁰ Hayek, cada vez que usa el término de *Gran Sociedad* o *Sociedad Abierta*, lo utiliza para designar al tipo de sociedad liberal, contrastándolo con la “sociedad tribal” (cfr. Hayek, 2014a, pp. 188 y 341-343; 2014b, p. 199). En ella “el individuo se beneficia de más conocimientos de los que posee” (Hayek, 2014b, p. 47).

¹¹ En un ensayo, posterior al citado, vuelve a la misma idea: “La función, pues, de las normas de conducta consiste no ya en organizar los esfuerzos

Por esto uno de los mayores peligros para la sociedad occidental, según nuestro autor, es la mentalidad constructivista del *socialismo*. Esta mentalidad concibe a la sociedad, según Hayek, como una organización, como dotada de una jerarquía, con un fin conocido al cual llegar; como si el hombre se sintiese con la capacidad y conocimiento para modificar las instituciones a su antojo (cfr. Hayek, 2014a, pp. 25-30; 1998, p. 86; 1989, p. 183). El error del socialismo es un error de arrogancia.

Ahora que hemos abordado la noción de *libertad* en la antropología hayekiana y su relación con el orden espontáneo, es importante ver el orden espontáneo del mercado o *catalaxia* y la importancia que adquiere dentro de la escuela austriaca de economía.

1.3. La *catalaxia* y el rol del mercado en la sociedad

Otra distinción importante dentro de la filosofía política hayekiana es la que se da entre economía y *catalaxia*, fundamental para entender aquélla.

1.3.1. Distinción entre *catalaxia* y economía

Cuando nuestro autor se propone sistematizar lo que entiende por “*catalaxia*” en su obra más acabada, *Derecho, legislación y libertad*, parte de dicha distinción (Hayek, 2014a, p. 309).

Por “economía” entendemos todas aquellas agrupaciones de individuos en busca de un fin común, como la familia o la empresa. En ella no hay elección de fines: todos buscan lo que la sociedad busca. La *catalaxia*, por el contrario, es *el orden espontáneo del mercado* en una sociedad. El mercado o *catalaxia* “es aquella institución que nos permite articular socialmente una pluralidad de fines de modo eficiente y pacífico” (Mansuy, 2018, p. 26).

Esta distinción es análoga a la que vimos entre orden espontáneo y organización. La economía es una organización y la *catalaxia* un orden espontáneo. El mercado,¹² entonces, se caracteriza por tener las características opuestas de una economía:

individuales para alcanzar los objetivos específicos y concordatos, sino sólo en asegurar un orden global de las acciones en cuyo ámbito cada uno pueda obtener la mayor ventaja, en la persecución de sus propios fines personales, de los esfuerzos de los demás” (Hayek, 2010a, pp. 80-81).

¹² Recordemos que mercado y *catalaxia*, en Hayek, son términos intercambiables.

[...] el cosmos del mercado no es ni podría ser gobernado por esta única escala de fines; el mismo sirve a los fines separados e inconmensurables de todos sus miembros particulares (Hayek, 2014a, p. 310).

Queda por ver el vínculo entre el orden espontáneo y la catalaxia, el cual es fundamental para entender bien ésta última.

1.3.2. Las relaciones entre catalaxia y orden espontáneo

Si bien Hayek se esmera en sistematizar lo que entiende por “orden espontáneo del mercado” y, de esta manera, poder justificar una “sociedad” individualista,¹³ es bastante ambiguo al momento de explicar cuál es la relación entre orden espontáneo y catalaxia.

Dijimos arriba que la catalaxia, para nuestro economista, es “el orden espontáneo del mercado”, pero una definición como ésta no cierra el problema: ¿es acaso la catalaxia *uno* de muchos tipos de órdenes espontáneos o es *el* orden espontáneo por excelencia? Esta pregunta no es nada trivial, debido a que, de las conclusiones que derivan de una postura u otra, las consecuencias para el orden social son fundamentales. La parte importante de la crítica de Scruton a Hayek, que veremos más adelante, tendrá que ver con este punto.

Si bien el austriaco pocas veces enfrenta directamente el problema, creemos que él se inclina por la postura de que la catalaxia es *el* orden espontáneo por excelencia.¹⁴ Esto se debe a que el mercado, según él, cumple con todas las características del orden espontáneo.¹⁵ Nótese que no decimos que Hayek no reconoce otros tipos de orden espontáneo — de hecho, a menudo usa como ejemplos las costumbres, el lenguaje, la moral, entre otros—, sino que dichos órdenes tienen menos relevancia

¹³ O sea, una sociedad de individuos que persiguen sus propios fines y no un bien común.

¹⁴ Hay párrafos menores en donde defiende la postura opuesta. Por ejemplo, en uno dice que la catalaxia es “un tipo especial de orden espontáneo” (Hayek, 2014a, p. 311). Pero lo importante es la relevancia del orden espontáneo.

¹⁵ De hecho, en otro ensayo Hayek pasa de estar describiendo las características del orden espontáneo a describir la *catalaxia*, dando a entender, implícitamente, a ésta última como la *mejor* o la forma de entender el orden espontáneo (cfr. Hayek, 2010c, pp. 28-32).

que la catalaxia. Para Hayek, la catalaxia tiene *prioridad* sobre los demás ordenes espontáneos.

Según nuestro autor, el mercado es el que mejor hace uso del conocimiento disperso (cfr. Hayek, 2014a, p. 195). También permite a los individuos, siguiendo sus propios intereses, contribuir al bienestar social (cfr. Hayek, 2014a, pp. 312- 313). Esto es lo que se conoce como “consecuencias no buscadas de la acción humana” (Muller, 2007, p. 201). Aquí continúa una tradición iniciada por Bernard Mandeville¹⁶ y continuada por Adam Smith.¹⁷ Por estos motivos el mercado es tan fundamental para Hayek. De hecho, él llega al punto de decir que “la catalaxia es la ciencia que describe el único orden global que comprende a casi toda la humanidad” (cfr. Butler, 1983, p. 51). El mercado tendría el papel fundamental de coordinador social. En otras palabras, sería la institución central de la sociedad.

Para analizar la relevancia del mercado en la política hayekiana es preciso analizar su relación con el concepto de *reciprocidad*, y así entender el beneficio social que otorga la catalaxia.

1.3.3. Mercado y reciprocidad

Para nuestro economista, el mercado sería un orden espontáneo basado en la *reciprocidad*, ya que “se basa no sobre objetivos comunes, sino sobre la composición de objetivos diversos en beneficio recíproco de sus miembros” (Hayek, 2010c, p. 30).

Con “reciprocidad” Hayek se refiere a que el mercado no es un juego de *suma cero*, en el que unos ganan y otros pierden, sino que es un “lugar” en el que todos ganan. Su ventaja descansa en que “no requiere acuerdo sobre los fines que se persiguen” (Butler, 1983, p. 42). En términos económicos: el beneficio que cada participante recibe de interactuar en él sería mayor al costo de hacerlo.

¹⁶ “El hombre nunca se esfuerza, sino cuando le excitan los deseos [...]. Si queréis hacer fuerte y poderosa a una sociedad de hombres, tenéis que conmovier sus pasiones” (Mandeville, 1997, p. 118).

¹⁷ “No es la benevolencia del carnicero, del cervecero o del panadero la que nos procura el alimento, sino la consideración de su propio interés” (Smith, 2012, p. 17). Obviamente esto hay que matizarlo, ya que en los últimos años ha surgido un intenso debate de reinterpretación de *La riqueza de las naciones*, el concepto de *interés propio* (a la luz de su otra gran obra, *Teoría de los sentimientos morales*) y el concepto de *simpatía* (cfr. Montes, 2017).

El mercado tendría, entonces, la virtud de ofrecer una ventaja a cada individuo que acude a él. Toda persona que quiera comprar o vender un bien o servicio acude a él sabiendo que obtendrá mayores ventajas que costos; y lo mismo sabe la contraparte.¹⁸

1.3.4. La relevancia del sistema de precios

Según Hayek, uno de los grandes problemas económicos tiene que ver con el *uso* de un conocimiento disperso que no es dado en su conjunto a nadie en particular (cfr. Hayek, 1997, p. 216),¹⁹ teniendo en cuenta que no solamente está disperso, sino que *cambia* constantemente (cfr. Hayek, 1997, p. 220). Problema que, por su natural complejidad, no se puede solucionar “comunicando todo ese conocimiento a un establecimiento central que lo integre antes de emitir sus órdenes” (Hayek, 1997, p. 221).

El mercado, argumenta el austriaco, tiene una forma de solucionar el problema: por medio del *sistema de precios*. Éste ha de ser considerado especialmente como “un mecanismo para comunicar información” (Hayek, 1997, p. 223).

Lo más relevante de este sistema [de precios] es la economía de conocimientos con que opera, es decir, lo poco que los participantes individuales necesitan saber para poder actuar correctamente (Hayek, 1997, p. 223).

El sistema de precios tiene el rol de comunicar en forma de un *signo*, que todos entienden, la información relevante. La virtud del sistema de precios es que transmite una cantidad gigantesca de información con un símbolo de fácil comprensión.²⁰

Detrás del precio, por ejemplo, de un libro, se encuentra una cantidad de información muy grande: el costo de plantar árboles, extraer la celulosa, transformar la celulosa a papel, transportar el papel,

¹⁸ Eamonn Butler resume la idea bastante bien: “La mayor ventaja del orden del mercado es que permite a los hombres vivir juntos y beneficiarse mutuamente *incluso cuando* ellos no estén dispuestos a coincidir en fines comunes” (Butler, 1983, p. 42).

¹⁹ De hecho, según algunos, para Hayek el problema fundamental del orden social es el del conocimiento (cfr. Crespo, 2000, p. 92; Tebble, 2010, p. 51; Gray, 1988, p. 55).

²⁰ Otro lugar en el que Hayek desarrolla la importancia del sistema de precios, de manera resumida, se puede es Hayek (1989, pp. 185-188).

diagramar los libros, imprimirlos y distribuirlos, por mencionar algunos puntos. Toda esa información es resumida en un solo signo fácil de entender: el precio.

2. Scruton sobre Hayek

Scruton, al momento de analizar el sistema político-económico de Hayek, es lo suficientemente justo como para ver no sólo aspectos negativos de su pensamiento, sino resaltar aquéllos positivos.

2.1. Aspectos económicos positivos de Hayek

Dentro de la vasta bibliografía que Scruton dedica a Hayek,²¹ hay varios puntos que el británico considera positivos del austriaco. Aquí trataremos uno en particular, que es el que tiene relación con la economía: la tesis del mercado como un razonable mecanismo de coordinación.

Scruton, en su libro *Conservatism* (2017a), desarrolla una historia del conservadurismo desde sus orígenes hasta nuestros días. En esa obra, a pesar de la abierta oposición de Hayek al conservadurismo,²² llega incluso a situar al austriaco dentro de la tradición conservadora por sus argumentos contra la planificación económica,²³ tomados del *debate sobre el cálculo económico*.²⁴ Scruton coincide en el análisis de Hayek, explicado

²¹ Le dedica muchas páginas en varios de libros: *The Meaning of Conservatism* (1980), *A Political Philosophy* (2006), *How to Be a Conservative* (2014), *Frauds and Firebrands. Thinkers of the New Left* (2015) y *Conservatism* (2017). También el inglés dedica un artículo a Hayek: "Hayek and Conservatism" (2006).

²² Hayek criticó duramente, en un ensayo, al conservadurismo por su "actitud de oposición a todo cambio súbito y drástico" (Hayek, 2010b, p. 104). Pero Scruton no le da mucha importancia al citado ensayo porque contextualiza la crítica de Hayek a un conservadurismo específico: el de la postguerra (cfr. Scruton, 2017a, p. 100).

²³ También por su defensa de la *common law*. Pero, debido a los propósitos de nuestro artículo, no abordaremos este punto.

²⁴ También llamado *debate del cálculo socialista*. En él se enfrentaron los llamados "socialistas de mercado" con los economistas austriacos. Uno de los más importantes representantes de los socialistas de mercado fue Oskar Lange (1904-1965), cuyo objetivo fue "construir un sistema que mantuviera las características deseables de una economía de mercado (teniendo que ver la mayoría con la eficiencia en la producción) al tiempo que eliminara sus ineficiencias y desigualdades" (Caldwell, 2018, p. 247).

en el capítulo anterior, sobre el sistema de precios como mecanismo de comunicación y coordinación del conocimiento:

Toda acción social requiere información acerca de los deseos y necesidades de mucha gente; también requiere soluciones espontáneas a conflictos. En un mercado libre el precio de un bien es determinado por la totalidad de personas que lo demandan [...] [;] la información contenida en los precios es social, dinámica y práctica [...] [;] esta información no podría existir en una mente singular, ya que está disponible sólo en el *proceso* de intercambio en una sociedad donde las personas son libres para comprar y vender (Scruton, 2017a, p. 101).

La información que muestra el precio refleja una cantidad casi infinita de conocimiento disperso en miles y miles de personas; nunca podría una sola mente humana ser capaz de abarcarlo en su totalidad. Por eso cuando el socialismo propone planificar centralmente la economía, lo que está sugiriendo es que un solo hombre, o un grupo de personas, posea toda esa cantidad gigantesca de conocimiento, “como si [la información] fuera un conjunto estático de datos” (Scruton, 2017a, p. 101).

El conocimiento que transmite el sistema de precios es *dinámico*, cambia constantemente adaptándose a las preferencias y necesidades de productores y consumidores. El hecho mismo de *fijarlo* rompe su propósito de transmitir información.²⁵

Un precio fijado ya no es un *signo* que transmite una información dispersa y cambiante, sino un *signo* que transmite *confusión*. Por ejemplo, si se fija el precio del pan a un punto menor que el de mercado, el consumidor actuará *como si* hubiese más cantidad de la que realmente hay, entonces la cantidad demandada superará a la cantidad ofrecida y habrá *escasez* de pan. De hecho, si nos atenemos a la experiencia histórica de muchos países, cuando se ha intentado fijar el precio de un bien normal se ha producido escasez de manera casi automática.

²⁵ “Cuando la producción y distribución están fijadas por una autoridad central los precios ya no proveen un indicador de la escasez de un bien o del grado de la demanda que otros tienen por ese bien” (Scruton, 2015, p. 54).

2.2. La crítica de Scruton a Hayek

Hemos decidido dividir en dos las críticas de Scruton a Hayek: una relacionada con el concepto de *orden espontáneo*, y la otra relacionada con el individualismo.

2.2.1. El conflicto entre el mercado y otros órdenes

El argumento fundamental de la crítica del inglés a Hayek, y al liberalismo económico, podría resumirse en que éste es incapaz de reconocer que “el mercado existe junto y en competencia con otros órdenes espontáneos en los que el valor no es reducible al precio” (Scruton, 2006b, p. 210). Es más, la crítica se refiere al hecho de que no solamente existen otros órdenes espontáneos además del mercado y que éstos pueden entrar en conflicto con el mercado, sino que el mercado mismo “*es sostenido por otras formas de orden espontáneo*” (Scruton, 2015, p. 56). Estas otras formas de ordenes espontáneos son las que “*crean el tipo de solidaridad que los mercados, dejados a sí mismos, erosionarían*” (Scruton, 2015, p. 56).²⁶

El mercado necesita de otras tradiciones, como la moral y la legal, para poder subsistir. Como el valor de estas tradiciones no puede ser reducido a un precio, pueden entrar en directo conflicto con el mercado.

Los socialistas no están solos en apuntar a los *corrosivos efectos de los mercados en las formas de sociabilidad humana*, o enfatizando el *contraste entre cosas con valor y cosas con un precio*. Ciertamente, muchas de las tradiciones a las que los conservadores están más unidos pueden ser entendidas (desde el punto de vista de la racionalidad evolutiva de Hayek) como mecanismos para *rescatar la vida humana del mercado* (Scruton, 2015, p. 57; cfr. 2017b, p. 416).

Cuando las relaciones de mercado comienzan a dominar todos los ámbitos de la vida, ésta comienza a ser vista en términos puramente

²⁶ También expresa un idea similar en Scruton (2012, p. 183): “Éstos [los mercados] funcionan correctamente sólo en el contexto de otros sistemas sociales envueltos, tales como leyes de agravios, contratos y asociaciones”.

económicos e instrumentales (cfr. Scruton, 2017a, p. 131; Eide y Whitaker, 2017, p. 204; Lawler, 2016, p. 252). El problema central es que:

[...] “el juego de la *catalaxia*” no provee una completa justificación de la política, ni resuelve la pregunta de cómo y hasta qué extensión el Estado puede escoger para interferir en el mercado en orden de dar una ventaja a alguna otra, y potencialmente conflictiva, forma de orden espontáneo (Scruton, 2015, p. 57).

Como una visión hayekiana de la sociedad da supremacía a la economía sobre cualquier otra dimensión de la vida humana, se termina “mercantilizando” todo lo relacionado con el ser humano. Consideramos que esto es bastante grave, ya que las dimensiones de la vida que más importan, aquéllas “que no tienen un origen contractual” (Scruton, 2017c, p. 104), son justamente aquéllas que no pueden ser entendidas desde un punto de vista de mercado. Scruton da el ejemplo de “las relaciones de familia, la guerra o los deberes de caridad y justicia que tenemos frente a los extraños” (Scruton, 2017c, p. 104).²⁷

Las relaciones familiares o de amistad son dimensiones basadas en la *gratuidad* y no en el *interés propio*. Una madre cuida de sus hijos no porque tenga mayores beneficios que costos (ese cálculo es irrelevante), sino porque los *ama*; en su lógica hay sólo entrega.

Scruton nos brinda un claro ejemplo en donde el mercado entra en conflicto con la moral:

Los bienes que son para nosotros en verdad importantes no son objetos de mercado. El sexo, por ejemplo, y el amor que deriva de él, no son bienes sobre los que podamos negociar. Ponerlos en venta es vaciarlos de su esencia humana y esto es algo que sabemos desde el principio de los tiempos (Scruton, 2017b, p. 136).

Con esto no defendemos la idea de que Hayek no reconozca otros órdenes espontáneos además de la *catalaxia*, y la de que, además,

²⁷ “Las cosas que nosotros verdaderamente valoramos son precisamente aquellas, como la vida, el amor y el conocimiento que son reacias a llevar un precio. El valor comienza donde el cálculo termina” (Scruton, 2015, p. 136).

pueden entrar en conflicto entre sí.²⁸ Pero lo significativo es la *relevancia* que esos ordenes espontáneos tienen. La filosofía política hayekiana en su conjunto le da prioridad a la *catalaxia* por encima de los otros ordenes espontáneos. El mercado es, según el austriaco, el coordinador social. Esto es a lo que apunta Scruton: la extensión y resolución de conflictos entre distintos ordenes espontáneos como un problema abordado pero sin una solución satisfactoria por parte del economista.

Antes de continuar es importante que nos detengamos brevemente en la argumentación de Scruton. Si bien acierta al mostrarnos que el orden espontáneo hayekiano entra en conflicto con otros “ordenes”, creemos que yerra al tratar a uno de esos ordenes, el moral, como un “orden espontáneo”. Es cierto que una visión puramente economicista entra en conflicto con la moral (en eso estamos de acuerdo con el filósofo), pero hay dos puntos que consideramos equivocados.

Primero, no se puede considerar a la moral misma como un “orden espontáneo”, ya que para eso habría que considerar que “no ha sido creada” y que “evoluciona”, lo que introduciría un relativismo que el propio Scruton critica (cfr. Scruton, 2006a, pp. 115-117). Segundo, no se puede considerar a la moral como algo aparte que debe “conciliarse” con el mercado, ya que todas las acciones humanas, incluyendo las económicas, son morales (buenas o malas). La dimensión moral está *unida* a la dimensión económica, no son dos esferas separadas que hay que conciliar.

Dejando de lado lo anterior, una segunda crítica que hace Scruton, y que guarda bastante relación con la que hemos tratado, es la incapacidad que tiene el individualismo liberal de fundamentar un orden social.

²⁸ Como señala Hayek: “Si pretendiéramos aplicar las rígidas pautas de conducta propias del microcosmos (es decir, del orden que caracteriza a la convivencia en la pequeña banda o mesnada, e incluso en la propia unidad familiar) al macrocosmos (es decir, al orden propio de la sociedad civilizada en toda su complejidad y extensión) [...] pondríamos en peligro a este segundo tipo de orden. Y si, a la inversa, pretendiéramos aplicar la normativa propia del orden extenso a esas agrupaciones más reducidas, *acabaríamos con la misma coherencia que las aglutina*. Es, pues, inevitable que el hombre permanezca sometido a esa realidad dicotómica” (Hayek, 2017 p. 49).

2.2.2. El individualismo liberal y el orden social

Scruton piensa que el individualismo liberal es incapaz de fundamentar qué es lo que le da unión a esa gran esfera de procesos espontáneos (cfr. Scruton, 2006b, p. 223). Dice que los liberales clásicos, posteriores a Locke, han buscado fundamentar la sociedad en el *contrato social*, pero que éste sería incapaz de dar cuenta de la sociabilidad debido a que “las relaciones vistas en términos contractuales están sujetas a la constante erosión del interés propio” (Scruton, 2006b, p. 224; cfr. 2015, p. 22), mientras que “aquellas relaciones basadas en la afiliación están fortificadas contra adversidades y por el amor al vecino y al hogar” (Scruton, 2006b, p. 224; cfr. Wirls, 2016, p. 237).

Hayek, al asumir un individualismo, es incapaz de concebir un orden social, ya que pierde de vista los muchos caminos en los que los planes individuales dependen de estados colectivos, como la misma sociabilidad. La filiación entre los miembros de una sociedad, según el inglés, es un tipo de orden espontáneo, pero que “es radicalmente diferente de, y muchas veces en conflicto con, el orden espontáneo estudiado por Hayek” (Scruton, 2006b, p. 225).

Cuando la catalaxia entra en conflicto con la sociabilidad y la erosiona hasta el punto de hacerla desaparecer, lo que sucede es que “la sociedad termina fragmentándose en familias, grupos y clanes” (Scruton, 2006b, p. 225).

El mercado no puede fundamentar el orden social porque se basa en el interés propio de cada agente. El mercado por sí solo no da cuenta del sentido de *gratuidad* de las relaciones humanas. El más claro ejemplo de esto lo da Adam Smith cuando dice que “no es la benevolencia del carnicero, del cervecero o del panadero la que nos procura el alimento, sino la consideración de *su propio interés*” (Smith, 2012, p. 17).²⁹

3. Más allá del liberalismo económico

El inglés no solamente se limita a una argumentación negativa que versa sobre las críticas al liberalismo, sino que también intenta sistematizar positivamente lo que un conservador entiende por

²⁹ Cfr. también Muller (2007, p. 201).

“sociedad”. En esta sección veremos su manera de entender la relación entre economía y sociedad.

3.1. Las tensiones del liberalismo económico

Scruton, como lo hemos señalado antes, defiende la tesis de que la *catalaxia* del mercado *necesita* de otros órdenes espontáneos, sin los cuales la propia *catalaxia* no podría existir:

Los conservadores estarán, espero, de acuerdo con la defensa de Hayek del orden de la *catalaxia*. Ellos apoyarán el libre mercado, el Estado de derecho, y la prioridad de la tradición y la costumbre sobre el control estatal. Sin embargo, ellos estarán más preocupados que Hayek en *enfaticar las tensiones que surgen entre los distintos órdenes espontáneos*, y la necesidad frecuente de un punto de vista por encima y más lejos de éstos a partir del cual puedan ser negociadas las rivalidades entre éstos. Es más, es una de las características del conservadurismo sugerir que el libre cambio y el imperio de la ley *requieren un sentido de filiación que ellos mismos no generan* (Scruton, 2006b, p. 225).

La tarea conservadora, entonces, no es simplemente aceptar el libre mercado o el Estado de derecho sin más, sino enfatizar las tensiones señaladas arriba por Scruton. Algo bastante similar a la tarea de un “árbitro” o “juez” que juzga prudentemente en cada caso particular cuándo es necesario darle prioridad a un orden espontáneo o a otro. Ésta es la tarea propia del político: la *acción prudente* (el modo de aplicar un principio al caso particular). El problema es el principio implícito en la filosofía hayekiana: el de la prioridad de la *catalaxia* sobre otros ordenes espontáneos. No decimos que la *catalaxia* no sea importante, pero claramente no es lo *más* importante, sobre todo si vemos que las dimensiones de la vida humana que más importan escapan a la lógica del individualismo.

Scruton es enfático en señalar que “no hay una identificación lógica entre conservadurismo y capitalismo” (Scruton, 2002, p. 87), ya que justamente la tarea conservadora es ir *más allá* del capitalismo y de las relaciones económicas: ver todos los órdenes implicados en la sociedad que entran en conflicto entre sí sin caer en el reduccionismo

de considerar al mercado como la suma de la política.³⁰ Para esto, y en ello coincidimos con él, es necesario un cambio radical en el modo de entender la antropología, lejos de la mirada individualista liberal.

3.2. La antropología conservadora, la propiedad y el *principio feudal*

Un grave problema que ve Scruton en el individualismo liberal es que postula una libertad *sin fin*, o sea vacía de contenido. Esto debido a que, tal como lo vimos en el primer capítulo, se caracteriza por su *negatividad* (evitar la coacción) y no por tener un contenido positivo (libertad *para* algo). Y bajo esa concepción de libertad, cualquier finalidad es vista como un imposición.

Scruton se da cuenta de este problema y postula una libertad *limitada* por la moral y las distintas instituciones que, a su vez, la hacen posible:

El conservadurismo tiene que ver con la libertad, sí. Pero también tiene que ver con las instituciones y actitudes que le dan forma al ciudadano responsable, y asegura que esa libertad es un beneficio para todos nosotros. El conservadurismo, entonces, tiene que ver también con los *límites de la libertad*. Y aquí, en el potencial conflicto con el liberalismo extremo que valora la libertad sobre todas las otras cosas y se rehúsa a fijar límites a su ejercicio, nosotros encontramos uno de los principales problemas políticos de nuestro tiempo (Scruton, 2017a, pp. 33-34; cfr. Lawler, 2016, p. 252).

Ahora, volviendo al problema del mercado, Scruton reconoce que éste ha de ser limitado por el bien común, que no se puede tener una economía completamente libre debido a que los mercados “no tienen respeto por el orden social” (Scruton, 2009, p. 32). El conservador no solamente reconoce las ventajas de la libertad económica, sino que consiente en los costos de ésta y plantea limitarla (Scruton, 2006a, p. 33).

³⁰ “El hecho es que la relación entre la riqueza y el bienestar social y político es una miseria, y moldear toda la política en términos económicos es rebajar la realidad de la vida humana a la especulación más débil” (Scruton, 2002, p. 89).

El filósofo, al hablar de los límites de la economía, está pensando en el cambio en la propiedad que se produjo entre Revolución Industrial y la economía contemporánea (cfr. Scruton, 2015, p. 58). La economía en el siglo XIX era una en donde los dueños de la propiedad eran dueños de una propiedad real sobre la que asumían responsabilidad. Pero, con el surgimiento de los mercados financieros modernos, “se comenzaron a intercambiar en el mercado todo tipo de cosas que no tenían una realidad tangible en las vidas de aquellos que las pactaban” (Scruton, 2015, p. 58). Eso se acentúa con las diferencias entre la pequeña empresa, donde el dueño generalmente es el administrador, y gran empresa, donde la propiedad está diluida y los administradores no son los dueños (cfr. Scruton, 2015, p. 60). Frente al problema, Scruton busca recatar el concepto de *principio feudal*:

[...] [el principio feudal] es que el *derecho* a la propiedad es también un *deber*. Aquél que disfruta de la propiedad es también responsable de ella, y en particular responsable de aquéllos sobre los que podría imponer una carga. Él tiene responsabilidades hacia los menos afortunados, hacia los que aún no nacen, y hacia la herencia de la cual todos tenemos una parte (Scruton, 2015, p. 61; cfr. Scruton, 2002, pp. 108-110).

Creemos que el inglés acierta mucho al explicar uno de los grandes problemas del liberalismo económico, sobre todo si se toman en cuenta la *herencia* y el *mérito*. Todo el “patrimonio” cultural y económico de una persona se debe a dos factores: el esfuerzo de esa persona, por un lado, y todo lo que heredó esa persona. Hay personas que deben una determinada posición social más al mérito que a la herencia, y hay otras que casi todo lo han heredado. Quien ha heredado más, obviamente, tiene una *responsabilidad* mayor respecto de su propiedad. Por ejemplo: quien nació en una familia bien constituida, de altos ingresos y que tuvo una educación de primera calidad, tiene un deber social con su propiedad.

Ahora, ¿cómo traducir políticamente los *límites* al liberalismo económico sin caer en el socialismo? El filósofo aborda, implícitamente, este problema en su libro *Pensadores de la nueva izquierda*. Las respuestas

a los problemas del capitalismo pasan por el principio de *subsidiariedad*,³¹ desarrollado partir de tres ejes fundamentales: “sociedad civil, instituciones y personalidad” (Scruton, 2017b, p. 418).

3.4. Sociedad civil, instituciones y personalidad

Scruton parte de la distinción entre sociedad civil y Estado.³² La solución que brinda la izquierda para problemas económicos pasa siempre, o casi siempre, por intervenciones estatales, corriendo el riesgo de que el Estado termine absorbiendo a la sociedad civil, reemplazándola por “estructuras burocráticas verticales” (Scruton, 2017b, p. 419). Esto es justamente lo opuesto a lo que busca un conservador.

Los conservadores, según el inglés, enfatizan la importancia de la sociedad civil debido a que “los fines de la vida surgen gracias a las asociaciones libres y no a través de la disciplina coercitiva que impone una élite igualitaria” (Scruton, 2017b, p. 420). Esto quiere decir que la manera natural de entender una sociedad pasa por el hecho de que son las personas mismas, agrupándose entre sí, las que persiguen sus fines propuestos y contribuyen al bien común.

La sociedad civil se manifiesta en las asociaciones libres entre ciudadanos. Scruton es enfático en defender “las tradiciones de las instituciones independientes del poder estatal” (Scruton, 2017b, p. 421). Los cuerpos intermedios que pueden tomar la forma de “corporaciones, tradiciones y ámbitos de responsabilidad” (Scruton, 2017b, p. 422) cumplen con el rol de dotar a la vida de sentido.

Este es un análisis fundamental que una mirada economicista pierde de vista. En los cuerpos intermedios es fundamental el ámbito *relacional*

³¹ Scruton, citando a Röpke, dice que la subsidiariedad “en el modo de entenderla de Röpke, se refiere al derecho de comunidades pequeñas a tomar decisiones por sí mismas, incluyendo la decisión de entregar el asunto a un cuerpo superior” (Scruton, 2015, p. 109), algo similar al modo tradicional de concebirla como el que “una institución superior no debe hacer lo que puede hacer un inferior, y una institución no debe hacer lo que puede hacer una persona” (Casanova, 2014, p. 112).

³² Es importante señalar que Scruton no cree en la separación entre Estado y sociedad, ya que su modo de entender la subsidiariedad es el clásico (cfr. Scruton, 2017b, p. 419) y porque explícitamente niega que estén separados (cfr. Scruton, 2002, pp. 17 y 60-63). Tal distinción ha de entenderse, entonces, entre sociedad mayor (Estado) y sociedades menores (sociedad civil).

y no individualista de las personas. Para un genuino liberal, que tiene en mente a un ser humano reducido a *homo economicus*, sólo existen Estado y mercado.

Sin embargo, Scruton no piensa que sólo sea relevante la sociedad civil para solucionar los problemas del libre mercado. Aquella es al mismo tiempo precondition y consecuencia del Estado (cfr. Scruton, 2017b, p. 422). En otras palabras: sin Estado no hay sociedad civil — porque éstas necesitan de un Estado de derecho para subsistir—, pero sin sociedad civil se tiene un Estado tiránico — porque el Estado influiría directamente sobre individuos atomizados incapaces de hacer frente a un poder más grande que todos ellos—.

A las dos ideas que ya hemos desarrollado, sociedad civil e instituciones, falta una tercera mencionada por Scruton: la personalidad. Con “personalidad” se refiere al ámbito de responsabilidad que recae sobre las instituciones. Algo análogo al *principio feudal*, visto en la sección anterior. Según él, no sólo se puede hablar de responsabilidad individual, sino también de la responsabilidad de las instituciones a las que pertenecen las personas.³³ Los cuerpos intermedios, siguiendo esta lógica, tienen responsabilidad colectiva. Esto se debe a que las personas se unen en sociedades que tienen derechos y obligaciones. Gracias a esto se asegura que, donde hay acción colectiva, “también hay responsabilidad” (Scruton, 2017b, p. 424). Y este criterio también se aplica al propio Estado.

El principio de subsidiariedad es “la manera de reconciliar la economía de mercado con las lealtades locales y el espíritu público que éste podría de otra manera erosionar” (Scruton, 2015, p. 109). La subsidiariedad cumple función de restaurar los principios morales del mercado. Con las asociaciones intermedias se robustece la sociedad, ya que, al generar un sentido de comunidad entre las personas que se asocian entre sí, se genera un sentido de generosidad y filiación que el mercado, dejado a sí mismo, erosionaría (cfr. Scruton, 2009, pp. 37-39).

³³ Scruton aquí tiene en vista al socialismo: “La Nueva Izquierda [...] conspiró para eximir de responsabilidad a quien tenía la culpa: el Estado y el partido. El comunismo fue un modo de dominio impersonal, en el que todo el poder se concentraba en el partido, pero este no respondía por sus acciones ni podía jamás ser acusado por ellas” (Scruton, 2017b, p. 423).

4. Conclusión

Partimos este artículo explicando el modo de entender el mercado y la sociedad en Hayek, haciendo énfasis en el concepto de *orden espontáneo*, y vimos que, independiente de la ambigüedad en Hayek para señalarlo explícitamente, él considera al orden espontáneo del mercado (o catalaxia) como *el* orden espontáneo de la sociedad. Para Hayek, el mercado es la institución central de la sociedad.

Luego tratamos lo que piensa Scruton sobre Hayek, dividiéndolo en dos partes: i) el principal elemento positivo que ve en el economista, que es, básicamente, el considerar al mercado como un razonable mecanismo de asignación de recursos, y ii) las críticas al austriaco.

La primera crítica es directa respecto del economista: su incapacidad para reconocer que no sólo existe el orden espontáneo del mercado, sino que existe en conjunto con otros órdenes espontáneos y que, muchas veces, entran en tensión con el mercado.

La segunda es al liberalismo e, indirectamente, al pensador austriaco: el individualismo, al ser incapaz de fundamentar el orden social, necesita, para subsistir, de otros órdenes espontáneos. El individualismo, que ve las relaciones como fundadas en interés propio, no puede fundar las relaciones basadas en la amistad (o gratuidad) que necesita el orden social.

También tratamos cuál es el modo de Scruton de entender la economía y la sociedad: que la economía es *una* de las dimensiones de la vida en comunidad, que el economicismo erosiona las bases sociales, que la propiedad ha de estar unida a la responsabilidad (principio feudal), y que los límites a la economía pasan por una correcta interpretación de la subsidiariedad y todo lo que eso conlleva (sociedad civil, cuerpos intermedios y responsabilidad).

Por último, una de las conclusiones que hemos podido extraer del presente artículo es una aparente paradoja: *el conservador*, al despejar la mirada de un puro economicismo, *es quien mejor puede fundamentar el libre mercado, más que un liberal*. De hecho, en la lectura de Scruton estaría implícita esta idea.

El liberal parte de una antropología individualista y contractualista, que es incapaz de fundamentar la filiación entre las personas necesaria para la sociabilidad, y dicha sociabilidad es necesaria, a su vez, para fundamentar el libre mercado. En otras palabras, el libre mercado y el

imperio de la ley necesitan de “un sentido de filiación”, uno que “ellos mismos no generan”. Ha de ser necesaria una correcta fundamentación social para darle estabilidad al libre mercado, y ella sólo puede ser dada por un conservador porque su antropología no descansa en supuestos individualistas.³⁴ En palabras de Scruton:

Uno de los logros del pensamiento político conservador de nuestros tiempos, por lo tanto, ha sido brindar una cuenta humana y coherente del tipo de sociabilidad prepolítica que sostiene las instituciones libres y el Estado de derecho (Scruton, 2006b, p. 227).

La mejor forma de defender la economía de mercado es abandonando la ilusión economicista del liberalismo económico, teniendo una mirada más global de lo que es el ser humano, una en la que estén integradas todas sus dimensiones y no sólo la económica.

Bibliografía primaria

- Hayek, F. A. (1961). Freedom and Coercion: Some Comments and Mr. Hamowy's Criticism. *New Individualist Review*, 1(2), 70-72.
- ____ (1986). Individualismo: el verdadero y el falso. *Estudios públicos*, 22, 1-24.
- ____ (1988). Los errores del constructivismo. *Estudios públicos*, 29, 86-106.
- ____ (1989). El atavismo de la justicia social. *Estudios públicos*, 36, 181-193.
- ____ (1997). El uso del conocimiento en la sociedad. *Revista española de investigaciones sociológicas*, 80, 215-226.
- ____ (2010a). Liberalismo. En *Principios de un orden liberal*. (pp. 55-101). Unión Editorial.
- ____ (2010b). ¿Por qué no soy conservador? En *Principios de un orden social liberal*. (pp. 103-129). P. de la Nuez (ed.). Unión Editorial.
- ____ (2010c). Principios de un orden social liberal. En *Principios de un orden social liberal*. (pp. 25-53). P. de la Nuez (ed.). Unión Editorial.
- ____ (2012a). Libertad y coacción. Comentarios a una crítica de Ronald Hamowny. En *Estudios de filosofía, política y economía*. (pp. 470-474). J. Marcos de la Fuente (trad.). Unión Editorial.

³⁴ Scruton señala que “los motivos de la filiación son el amor, la gratitud y el miedo” (2006b, p. 226). Claramente una postura contractualista e individualista no podría dar sentido a la filiación, porque el amor y la gratitud implican una gratitud que el interés propio no puede brindar.

- (2012b). ¿Qué es lo social? ¿Qué significa? En *Estudios de filosofía, política y economía*. (pp. 331-343). Juan Marcos de la Fuente (trad.). Unión Editorial.
- (2014a). *Derecho, legislación y libertad*. L. Reig Albiol (trad.). Unión Editorial.
- (2014b). *Los fundamentos de la libertad*. J. V. Torrente (trad.). Unión Editorial.
- (2017). *La fatal arrogancia*. Obras completas. Vol. 1. L. Reig Albiol (trad.). Unión Editorial.
- Scruton, R. (2002). *The Meaning of Conservatism*. St. Augustine's Press.
- (2006a). *A Political Philosophy*. Bloomsbury.
- (2006b). Hayek and Conservatism. En E. Feser (ed.), *The Cambridge Companion to Hayek*. (pp. 208-231). Cambridge University Press.
- (2009). The Journey Home. *The Intercollegiate Review*, 44(1), 31-39.
- (2012). *How to Think Seriously about the Planet*. Oxford University Press.
- (2015). *How to Be Conservative*. Bloomsbury.
- (2017a). *Conservatism*. Profile Books.
- (2017b). *Pensadores de la nueva izquierda*. Rialp.
- (2017c). *Sobre la naturaleza humana*. Rialp.

Bibliografía secundaria

- Butler, E. (1983). *Hayek. His Contribution to the Political and Economic Thought of Our Time*. Temple Smith.
- Caldwell, B. (2018). *El desafío de Hayek. Una biografía intelectual de Hayek*. M. Bas Uribe (trad.). Unión Editorial.
- Casanova, C. A. (2014). Título y justificación de la propiedad. *Ars Boni Et Aequi*, 10(2), 105-122.
- Crespo, R. F. (2000). *Liberalismo económico y libertad*. Rialp.
- Eide, S. y Whitaker, K. (2017). Roger Scruton: Trusteeship Conservatism. *Academic Questions*, 30, 199-209. DOI: <https://doi.org/10.1007/s12129-017-9624-x>.
- Gómez Albarello, J. G. (2014). La cuadratura del círculo: el intento de Friedrich von Hayek por resolver la tensión entre igualdad política y desigualdad económica. *Papel político*, 19(1), 77-101.
- Gray, J. (1988). Hayek, the Scottish School, and Contemporary Economics. En G. C. Winston y R. F. Teichgraeber III (eds.), *The boundaries of economics*. (pp. 53-70). Cambridge University Press.

- Hamowy, R. (1961). Hayek's Concept of Freedom: A Critique. *New Individualist Review*, 1(1), 32-35.
- Huerta de Soto, J. (2017). Prólogo a la edición española. En F. A. Hayek, *La fatal arrogancia*. Obras completas. Vol. 1. (pp. 11-25). Unión Editorial.
- Lawler, P. A. (2016). Roger Scruton's Conservatism: Between Xenophobia and Oikophobia. *Perspectives on Political Science*, 45(4), 251-260.
- Mandeville, B. (1997). *La fábula de las abejas o vicios privados, beneficios públicos*. J. Ferrater Mora (trad.). FCE.
- Mansuy, D. (2018). Historia y política en el pensamiento de Friedrich Hayek. En D. Mansuy y M. Petersen, *F. A. Hayek. Dos ensayos sobre economía y moral*. (pp. 13-63). IES.
- Montes Lira, L. (2017). *Adam Smith en contexto*. S. Cifuentes Dowling (trad.). Tecnos.
- Muller, J. Z. (2007). The Limits of Spontaneous Order: Skeptical Reflections on a Hayekian Theme. En P. McNamara y L. Hunt (eds.), *Liberalism, Conservatism, and Hayek's Idea of Spontaneous Order*. (pp. 197-209). Palgrave Macmillan.
- Smith, A. (2012). *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*. Gabriel Franco (trad.). FCE.
- Tebble, A. J. (2010). *F. A. Hayek*. Continuum.
- Widow, J. A. (2014). *La libertad y sus servidumbres*. RIL.
- Wirls, S. (2016). Roger Scruton's Conservatism and the Liberal Regime. *Perspectives on Political Science*, 45(4), 237-243. DOI: <http://dx.doi.org/10.1080/10457097.2016.1221694>.

<http://doi.org/10.21555/top.v0i61.1190>

The Authoritarian Mind: From Political Metaphors to the Constitution of a Social Identity

La mente autoritaria: de las metáforas políticas a la constitución de la identidad social

Sebastián Alejandro González

Universidad de La Salle
Colombia

sgonzalez@unisalle.edu.co

<https://orcid.org/0000-0001-6271-0276>

María Clara Garavito

Universidad de La Salle
Colombia

mgaravito@unisalle.edu.co

<https://orcid.org/0000-0002-5185-6824>

Recibido: 17 – 06 – 2019.

Aceptado: 01 – 11 – 2019.

Publicado en línea: 23 – 06 – 2021.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution
-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Abstract

This paper deals with the mental processes of authoritarians. Firstly, we explore these processes from the perspective of the type of metaphors authoritarians embody; we understand those metaphors as a conceptual framework that configures human thought. This framework is understood as social constructs which are incorporated in the individual as a social being. We inquire about some frameworks to which the authoritarian thought appeals. One of them is the framework of the family, and the father as the main figure, which explains hierarchical relations. Another one is the friend-enemy dualism: through this, authoritarian identity establishes intersubjective relations that correspond to a Manichean vision of the world: friends are those who agree with the metaphors that the authoritarian embodies, enemies are the others. Thus, the authoritarian conceives him or herself as a hero, and so this figure (as a conceptual framework in and of itself) allows us to understand certain imaginaries and their relationship with a personal objective: such an objective ceases to be individual to be the goal of the collective, and the authoritarian person proclaims him or herself as the guarantor of its achievement. Finally, after studying frameworks as social constructs we proceed to inquire about the character of the authoritarian person as a symptom of a particular constitution of identity. Such a constitution reminds us of the figure of the *successful psychopath*, whose identity is shaped by inflexible agendas and an outlook on the world that even put his or her own integrity at risk.

Keywords: authoritarianism; leader; followers; successful psychopath; hero; friend-enemy.

Resumen

Este artículo trata sobre los procesos mentales de las personas autoritarias. En primer lugar, abordamos tales procesos desde el tipo de metáforas que encarnan, al entender las metáforas como marcos conceptuales que configuran el pensamiento humano. Esos marcos se entienden como constructos sociales de los que se apropia el pensamiento individual del ser social. En ese orden de ideas, indagamos por los marcos de referencia a los que apela el pensamiento autoritario. Uno de ellos es el marco de la familia

y la del padre como figura principal que explica las relaciones jerárquicas. Otro es el dualismo amigo-enemigo: a través de éstos, la identidad autoritaria establece unas relaciones con los otros que corresponden a una visión maniquea del mundo: los amigos serán aquellos que son capturados por las metáforas a las que apela el autoritario y su forma particular de entender el mundo; los otros son los enemigos. Así, el autoritario se concibe como un héroe, con lo que esta figura (como marco conceptual en sí misma) permite entender ciertos imaginarios y su relación con un objetivo personal: tal objetivo deja de ser individual para ser la meta del colectivo, y el autoritario se autoproclama como el garante de su consecución. Finalmente, desde los marcos como constructos sociales pasamos a indagar acerca del carácter del autoritario como síntoma de una particular constitución de identidad; tal constitución nos recuerda la figura del *psicópata exitoso*, cuya identidad está formada sobre por unas agendas y una perspectiva del mundo inflexibles que incluso ponen en riesgo su propia integridad.

Palabras clave: autoritarismo; líder; seguidores; psicópata exitoso; héroe; amigo-enemigo.

Se dice que las condiciones apropiadas para el florecimiento de la derecha son las que dejan los fracasos de la izquierda en la democracia (cfr. Frank, 2003, pp. 39-46). Es una manera de decir que del otro lado de las promesas de los políticamente correctos están los reclamos de quienes ven en las tradiciones respuestas para las angustias del presente. Los llamados “de extrema derecha” consideran irreales las manoseadas ofertas sobre justicia, equidad, igualdad, redistribución, etc. de los de la llamada “extrema izquierda”. Los de la izquierda presumen sobre sus políticas de cambio social en elocuentes y todavía eternos discursos, y los de la derecha se entusiasman con los fracasos de tales propuestas sociales. Los de la extrema izquierda acuden a lugares comunes que son exitosos. Género, raza, igualdad, derechos civiles, antagonismos, subjetividades raras: son las consignas de lo políticamente correcto, que tanto eco tiene en nuestros días. En la derecha gobierna el arte de las llamadas “emociones negativas” (Prinz, 2007, p. 23): las del miedo y la ira para hacerse lugar en las plataformas masivas de los seguidores (o los segundos). Estos seguidores ven como autoridades morales a los

representantes de derecha, incluso en contra de sus propios intereses (Lakoff, 2007, p. 31). Se dice que la izquierda apela a los populismos y la derecha a los nacionalismos. En la izquierda predomina el uso estratégicamente político y propagandístico de las búsquedas de justicia, equidad, mutualismo. En la derecha predomina, por su parte, el uso estratégicamente político y propagandístico del miedo y la inseguridad.

Ahora bien, llámese de derecha o de izquierda, el poder es el interés primario de las estrategias discursivas; por tal motivo, en los extremos ideológicos suele ocurrir que los líderes comparten algunos marcos conceptuales comunes que posibilitan la movilización de la masa votante. Hay por lo menos dos formas en las que esto es posible: por un lado, un discurso y estilo que busca empatizar con las maneras del votante; por otro, un discurso basado en un marco paternalista, en la figura del amigo y del héroe. A través de estas estrategias los líderes hablan por el pueblo, o en nombre de los hombres de bien. Se autodenominan los representantes de los que trabajan, o los delegados de las tradiciones. Defienden las diferencias, la otredad, o la justicia, o la moral y los buenos modos, la fe o los negocios.

El líder habla como si fuera uno de sus electores; sus banderas coinciden con las banderas de las masas. Él habla de modo que todos le comprenden; sus gestos, bien medidos, son el reflejo de los votantes: nada es dejado al azar y, sin embargo, su parafernalia se despliega de forma natural, sin que haya duda de que es honesto en lo que dice y hace. Se caracteriza por los razonamientos simples, basados por ejemplo en el dualismo del *amigo* y el *enemigo* (Schmitt, 2009); parece entender que la psicología del votante se mueve por estas heurísticas —lo bueno es por lo que hay que votar; lo malo es lo que hay que repeler—. También corre el riesgo de encantarse con las violencias y la supuesta capacidad estética de la agresión para producir cambios. Finalmente, y aunque no todos los que quieren el poder son hombres, sí son al menos particularmente masculinos.¹

¹ Aquí es relevante hacer una distinción: por una parte, lo femenino y lo masculino son entendidos como caracteres y formas de configurar la realidad y lo político, y, por otra, hombre y mujer son términos relativos al género. Lo autoritario sería más cercano a lo masculino, si lo masculino es lo ególatra, lo jerárquico, lo que privilegia al líder sobre la masa. Ahora bien, esto masculino puede estar encarnado en una mujer autoritaria que, con eso, se aleja de la ética del cuidado, de la empatía, de la comunalidad; es decir, de rasgos asociados al *ethos* femenino.

El estilo autoritario, que resume el carácter del ideólogo, no solamente corresponde a un estilo de presentar cierta ideología (Altemayer, 2006), sino que corresponde a unas tendencias mentales y comportamientos comunes en los extremos políticos (Adorno, Frenkel-Brunswik, Levinson y Sanford, 1950). En los líderes políticos de los extremos y sus estrategias discursivas se va haciendo patente el perfil autoritario, y es que este discurso maniqueísta, en el que el líder vela por lo “bueno”, está asociado a un discurso paternalista. Tanto en la derecha como en la izquierda, e incluso en perspectivas más liberales (como señala Lakoff, 2007), la figura del líder como padre es un fenómeno inmanente a la performatividad de la política. El líder emula a sus electores en sus costumbres y creencias como una forma de acercamiento, pero se establece en sus decisiones políticas como la autoridad. Puede que el autoritarismo emule modelos de paternidad distintos en diferentes ideologías (cfr. Lakoff, 2007, p. 26) pero, en últimas, dichas ideologías se asemejan por apelar a la figura del padre como estrategia de movilización de masas. Esto quiere decir que, junto con el discurso de lo bueno y lo malo, de los amigos y enemigos, la tendencia a seguir a la autoridad, representada como un padre, nos habla también de la psicología del votante. El votante también se guía por otra metáfora: el autoritario no solamente es el líder, sino el héroe de la patria. Su metafísica es la metafísica del pueblo; sus objetivos, sus amigos y enemigos, son los de todo un grupo humano.

Aquí sostendremos que el autoritario, entendido como aquél que encarna un carácter muy distintivo en el entorno político, es el verdadero racional que piensa con lo que coloquialmente llamamos “cabeza fría”. Eso no impide que los autoritarios trabajen sobre las emociones más básicas de los seres humanos: la ira y el miedo. Es decir, no les impide entender que el seguidor responde muy bien a las emociones negativas, porque son expresión de incapacidades personales (González, 2018). Y los seres incapaces requieren redentores y soluciones rápidas. Esto es cierto incluso en comunidades de tradiciones culturales no-occidentales (cfr. Fausto, 2012, p. 199). Ciertamente, apoyados en temores y arrebatos, los autoritarios presentan dichas soluciones a través de fórmulas que abrevian las cosas. Ellos dicen “Yo soy el camino”: con esto no hablan sobre su responsabilidad social. Más bien se refieren a: “Yo soy el camino porque conozco el Bien y el Mal”, *I am the Righteous*.²

² “How good, how moral are you, compared to other people? As I mentioned in chapter 1, if you are an average human being, you will think you are a better than average human being. Almost everybody thinks she’s more moral than most. But high

Esta empatía con el votante, y el uso de metáforas discursivas que tienen un impacto efectivo en los seguidores, traen a la memoria las estrategias usadas por de líderes en diferentes ámbitos: y estas estrategias han sido estudiadas dentro del perfil del *psicópata exitoso*, caracterizado por filósofos y psicólogos (cfr. Varga, 2015) como aquél que, patológicamente ególatra y amoral, puede llegar a representar la moralidad misma y los valores de un grupo cuando está en juego el poder. Como psicópatas, estas personas carecen de empatía respecto de todo aquél que se cruza en su camino: toda esa serie de estructuras discursivas, los gestos y en general el carácter, reflejan una incapacidad de empatía básica, a pesar de que aparentemente comprenden a su interlocutor. Es exitoso porque su carácter particular lo lleva a lograr sus objetivos: en el caso que nos atañe, el éxito político. El psicópata exitoso se caracteriza por su volatilidad, por su afán desmedido a encauzarse en proyectos que parecen sobrepasarlo, acompañado de una megalomanía absoluta. El afán de realizar proyectos megalómanos y la incapacidad empática lo hacen racionalista: todo está calculado, todo está dirigido a un propósito claro: el poder, en el caso del líder autoritario. La figura del psicópata exitoso, y lo que nos dice sobre la identidad de un perfil particular de líder, se entreteje en este artículo con la idea de las metáforas usadas en política para darnos un panorama de la psicología del autoritario.

Siempre es difícil aceptar categorizaciones sin tener en cuenta cómo se desarrollan históricamente los fenómenos políticos. Los estudios comparativos basados en conceptos genéricos suelen ser inexactos: las descripciones históricas se centran de manera tan diversa en detalles que hacen problemático cualquier propósito de señalar alguna teoría unifascista (cfr. Nolte, 1979, p. 389). Sin embargo, sin deseos de hacer teorías generales de los fascismos, creemos que es posible identificar ciertas características o cualidades comunes en torno a las cartografías de los fenómenos sociales relacionados con los puntos de vista políticos extremos. Desde los tiempos de las guerras mundiales hemos visto todo tipo de movimientos radicales con fines extremos de cambio político que han desafiado nuestra comprensión y han cuestionado nuestras tipologías (cfr. Nolte, 1979, p. 390). Desde ahí queremos sacar algunas

RWAs typically think they are way, way better. They are the Holy Ones. They are the Chosen. They are the Righteous. They somehow got a three-for-one special on self-righteousness. And the self-righteousness appears to release authoritarian aggression more than anything else" (Altemeyer, 2006, p. 57).

consecuencias para formar nuestra propia interpretación de la psicología del autoritario.

Como hemos insistido aquí, nuestro interés, antes que el de la historia del autoritarismo, o el análisis particular de ciertos autoritarismos,³ es el de caracterizar los procesos mentales de los autoritarios. En lugar de pensar en términos de fascismos, nos enfrentamos a problemas asociados con las actitudes de los seguidores hacia los líderes y las características de los individuos que expresan su deseo de dominar a los demás. Nos concentraremos en las metáforas de los autoritarios, su manera de adoptar visiones y agendas, sus presunciones metafísicas, su patetismo y modismos, su arrogancia y sus exigencias de tener atención e imágenes populares, aunque sin desconocer que las metáforas autoritarias hay que verlas desde quien las crea y quien las sigue: no son lo mismo. En este trabajo hacemos énfasis en el autoritario; la cuestión del seguidor deberá ser trabajada independientemente.

1. Las metáforas del autoritarismo

Los autoritarios son varoniles, fuertes y decididos. Forjados en campos de amenazas, los autoritarios no tienen la calma y la compostura para enfrentar problemas. Si los vemos gritar, si los vemos reaccionar, si los vemos siempre peleando, es porque quieren hacer valer sus puntos de vista infligiendo fuertes medidas, dando mensajes sólidos, mostrando sus fuerzas, sus fuentes, sus recursos. Como el psicópata exitoso, son personas demasiado confiadas, impulsivas, que tienen claro para donde van dirigidas sus acciones. De hecho, esos gestos masculinos se explican en su gusto chovinista. Los autoritarios quieren hacer visible, tan alto y fuerte como pueden, sus propias cualidades, talentos, habilidades, etc. Pero su impensable devoción a la ferocidad es también un fruto de sus promesas de hacer realidad, por medio de sus derechos y poderes, lo que comúnmente llaman “los mejores tiempos”. O, mejor dicho, la ferocidad debe estar acompañada de esos ideales de una vida mejor, de modo que su meta personal se convierta en la meta del pueblo.

Los campos de batalla tienen muchas formas de ser representados. A veces se les ha descrito como el mundo de los héroes y monstruos, la sangre y la victoria, la vida y la muerte. Otras veces, los campos de batalla

³ Por esta razón no abordamos la problemática del autoritarismo desde textos clásicos como el de Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo* (2006).

se han ilustrado como mercados donde los guerreros también acuden a las canteras de la lucha. Actualmente trata de la vida de los empresarios, de los emprendedores. Cambios socioculturales se pueden describir siguiendo a los héroes que no miden las consecuencias en su disposición de ganar siempre que haya guerras o mercados. En cualquier caso, para los autoritarios es esencial la búsqueda de demostrar su valía, su coraje, su fuerza de carácter. El gran hombre de dinero, el gran político, el gran Padre de la Cámara de los Comunes y los guerreros suelen compartir la misma peculiaridad: “no nacen con privilegio por derecho; se lo arrebatan para sí mismos, sin permiso ni concesión” (Robin, 2011, p. 30). Esto es lo que les da derecho a mandar. Los autoritarios usan tal derecho como una confirmación de la necesidad de la violencia. Son guerreros, ganadores en el campo de las batallas para acabar a los enemigos y hacer mejores mundos, sin importar qué.

Para los hombres del poder, todo debe ser demostrado. Los líderes privilegiados deben ganar su derecho a hacer lo que se necesita hacer. Están realmente complacidos con la idea de que sus poderes para ordenar no se basan en dinero, conexiones sociales, ventajas económicas, influencias. Todo se trata de lo que se puede hacer. “La excelencia genuina es revelada y recompensada. La verdadera nobleza está asegurada. ‘Nitor in adversum’ [“Lucho contra la adversidad”] es el lema de un hombre como yo” (Robin, 2011, p. 29). Esto significa que ellos son quienes se dan a sí mismos un lugar en el mundo. No son personas endeudadas. No le deben nada a nadie. Son hombres que se construyen a sí mismos y se abren camino por propios medios. Se enorgullecen de decir que el buen luchador es quien realmente conquista su tesoro máspreciado: la reputación de haber ganado el poder de gobernar a la gente. Es claramente un gran paso entre los delirios de grandiosidad y las capacidades verdaderas para gobernar. Pero esto no les importa. Lo que necesitan es el mito del guerrero y el ganador frente a personas que han estado acostumbradas a tales figuras en literatura, las películas, los cómics y la política y las quieren en el Estado, independientemente de sus habilidades y experiencias.

Una idea final para otro momento. Todo muy masculino, los autoritarios compiten no sólo en cuanto a las formas de la perfección y la belleza, sino en cuanto a las formas y el tamaño. Bello es lo que es perfecto, dicen. Y es perfecto aquello que es más grande. Los músculos y las cuentas bancarias. Los seguidores y las influencias. Los títulos o

las insignias. Los amantes y las aventuras... Todo eso está sometido al criterio del tamaño. Más es mejor, dicen.⁴

Los autoritarios se lanzan sobre agendas para mantener regímenes que no son más que esquemas de poder militar. Son comandantes en regímenes que sugieren medidas radicales en nombre del orden y con propósitos de asegurar tradiciones y condiciones de calma, tranquilidad y formas de vida siempre reconocibles. Simplifican todo para tener una imagen sólida de hombres que saben cómo llegar a casa con respuestas en lugar de problemas. Son padres que vienen a casa y facilitan la vida familiar y la situación de todos.

En un intento de develar el éxito del pensamiento de derecha en el mundo político contemporáneo, varios autores, como Lakoff (2007), han intentado diferenciar el pensamiento conservador (que asocia con el partido Republicano estadounidense) del progresista (que asocia con el partido Demócrata) en una versión más romantizada de estos últimos, y señalando que los primeros tienen un efecto sobre la masa del que los otros carecen. De alguna forma, Lakoff advierte, si el progresismo no acoge algunos principios de la derecha, está condenado a tener solamente un influjo menor en la esfera pública.

La diferencia entre progresistas y líderes de derecha parece ser la diferencia de valores morales; las diferencias ideológicas tienen que ver con las diferencias de los sistemas morales que enmarcan cada tendencia política (Haidt, 2003). Desde esos sistemas morales, las ideologías se fundamentarían en ciertas emociones morales radicalmente distintas: las emociones asociadas a la ira, al miedo, al asco, al desprecio, por el lado de los de derecha; emociones positivas, como la gratitud y la compasión, por el lado de los progresistas. Desde otra perspectiva, las emociones morales estarían enmarcadas en marcos conceptuales en los que se mueve el lenguaje político: es decir, dependiendo de dónde venga, este lenguaje está enmarcado en un sistema de conceptos, metáforas,

⁴ “Another fundamental characteristic was extreme insistence on what is now termed male chauvinism and the tendency to exaggerate the masculine principle in almost every aspect of activity. All political forces in the era of fascism were overwhelmingly led by and made up of men, and those that paid lip service to women’s equality in fact seem to have had little interest in it. Only fascists, however, made a perpetual fetish of the virility of their movement and its program and style, stemming no doubt from the fascist militarization of politics and need for constant struggle” (Payne, 2003, p. 13).

imágenes mentales, asociados con valores morales (Lakoff, 2007, p. 18). En un discurso, en una valla publicitaria, en un eslogan, encontramos que las palabras y las oraciones remiten inmediatamente al sistema particular de cada ideología, que es compartido con la audiencia a la que va dirigida. Para no ir muy lejos, pensemos en todos los conceptos, metáforas, imágenes mentales y valores morales que trae a colación la palabra “patria”, las expresiones “estudie, vago” y “mano firme, corazón grande”, y los neologismos “castrochavista” y “narcoparamilitar”, y demás expresiones frecuentemente escuchadas en la esfera pública colombiana.

Aquí presentamos tres metáforas que consideramos esenciales para comprender la mente autoritaria: la del padre, la de amigo-enemigo y la del héroe. Hemos escogido estas tres porque, de acuerdo con diferentes estudiosos del tema, se destacan en las estrategias discursivas de los autoritarios. Parece que estas tres señalan emociones asociadas a la política y, en últimas, determinan decisiones políticas.

1.1. Primera metáfora del autoritarismo: el padre

Para Lakoff, el discurso conservador es exitoso porque sus marcos conceptuales están asociados a un modelo de familia que cala en algunas facciones de la población: el modelo de la familia del padre estricto. Así, el lenguaje político viene enmarcado en enaltecer un líder que es un “padre” más que el administrador del bien público. Esto tiene como contraparte una concepción del seguidor como siendo incapaz de tomar sus propias decisiones, por lo que necesita de su padre para que las resuelva por él; esto conlleva la sumisión del seguidor, que apaga su cerebro racional para que sea el líder el que tome las decisiones. Él sólo sigue instrucciones, y las sigue sumisamente, porque lo contrario tendrá como consecuencia el castigo del padre; las decisiones coyunturales del padre estricto muestran lo que sucede a quien desobedece. El rebelde es el bandido, el maleante y demás términos que se usan para referirse a quien se ha salido del ala del padre estricto. Aparentemente lo contrario sucede con el progresista: su marco de referencia es el de la familia protectora: busca la autonomía del votante, apela a la razón y no a los sentimientos y, aunque paternalista, busca empoderar a los votantes que, una vez empoderados, deben tomar las decisiones políticas por su cuenta (Lakoff, 2007, p. 37).

Tenemos entonces una aparente distinción entre dos ideologías políticas: los conservadores son anacrónicos porque, al adolecer de

sentido histórico, son incapaces de reconocer que su “hijo”, es decir, su votante, tiene capacidad de pensar por sí mismo. No se imaginan que el votante debe pasar del estado de absoluta dependencia, en la infancia, a la autonomía en sus decisiones políticas. La arrogancia de los conservadores viene de su incapacidad de aceptar el cambio, porque en la variabilidad hay caos y del caos no se puede reglar nada. El progresista parece, por el contrario, reconocer el cambio y defender la autonomía.

Ahora bien, como lo conservadores tradicionales, es cierto que los progresistas también abanderan principios inamovibles: si para unos sólo existe lo Uno y nada cambia, si para éstos el Ser permanece en el escenario de la ley y el orden que le componen, los otros defienden la armonía, la naturaleza, el desarrollo, el progreso, el capital, el partido, el pueblo, la justicia. ¿Pero son realmente principios distintos? En últimas se trata de encarnaciones de lo mismo en el sentido de las preferencias conservadoras acerca de lo familiar, lo que ya ha sido emprendido, lo limitado, lo cercano, lo actual, lo que es suficiente, conveniente, presente y bendecido (cfr. Oakeshott, 1961, pp. 168-196). El padre estricto garantiza el *statu quo*, que el orden supere al desarrollo y, por ende, el cambio de marcos de referencia. El padre protector también busca defender cierto orden, cierta forma en que debe organizarse la sociedad; su hijo será libre, pero primero tendrá que educarlo.

Al final, en el centro de las creencias conservadoras y progresistas, basadas en la figura paternalista, existe la presunción de que la organización de entidades (*networks*) depende del control central. Es decir, se supone que todos los procesos y construcciones implicados en la integración social pertenecen a una única fuente: una mente, una voluntad, una determinación representada en la figura del rey, el presidente, el jefe, el CEO, *el padre*. Es una premisa metafísica que generalmente se convierte en la idea más conservadora: que existen ventajas deseables en el dominio centralizado de los sistemas. Estas ventajas están vinculadas a ideas de eficiencia administrativa, planes de desarrollo, visiones, misiones, ideologías de progreso, corporativismo guiado por una mente singular o planificación económica llevada a cabo por fórmulas comunes de administración, etc. “Mandar para sobrevivir”. Éste, que siempre fue el eslogan del Estado y también el eslogan del partido, es ahora el eslogan de las corporaciones. En realidad, los políticos, gerentes y expertos con gran interés en los

modelos centralizados que están influenciados por ideas conservadoras harán esa presunción.⁵ Por ejemplo:

George Norlin, presidente de la Universidad de Colorado, escribió que el fascismo “tiene buenos puntos, es decir, sus virtudes. Busca eliminar las luchas individuales y de facciones y fusionar todas las clases en la solidaridad de la nación”. Es, en la frase aristotélica, vicioso sólo en sus excesos [...]. Los alemanes se han rebelado contra los excesos del individualismo y nosotros también. Norlin esperaba que América continuara evolucionando hacia un “hombre de oro” ubicado entre el nacionalismo fascista y el individualismo “irregular”. William Welk, un economista financiado por el SSRC en la Universidad de St. Thomas, escribió que “el experimento social y económico que se intentó en Italia presenta algunos paralelismos interesantes a los que ahora se están probando en los Estados Unidos bajo los auspicios de la NRA. La cooperación a través de la autoridad parece ser la fórmula común a ambos programas” (Oren, 2000, p. 97).

El fenómeno del centrismo y su tendencia al autoritarismo lleva a preguntarnos: ¿qué entendemos por “conservador”? ¿Un partido político? ¿Una tendencia a la derecha? Como progresista, Lakoff apoya una perspectiva más liberal, que él entiende como el estandarte del partido demócrata. En todos los sistemas políticos se habla de progresismo como contrapuesto principalmente a pensamientos de

⁵ “George Norlin, president of the University of Colorado, wrote that fascism ‘has is good points—its virtues. It seeks to wipe out individual and factional strife and merge all classes in the solidarity of the nation. It is, in the Aristotelian phrase, vicious only in its excesses [...]. The Germans have revolted against the excesses of individualism and so have we.’ Norlin hoped that America would continue to evolve toward a ‘golden mean’ between fascist nationalism and ‘ragged’ individualism. William Welk, an SSRC-funded economist at the University of St. Thomas, wrote that ‘the social and economic experiment attempted in Italy presents certain interesting parallels to that now being tried in the United States under aegis of the NRA. Cooperation through authority appears to be the formula common to both programs’”.

derecha. “Conservador” parece asemejarse a “hombre de derecha”, al padre estricto. Pero con el advenimiento de modelos de izquierda de corte totalitario en países latinoamericanos, los progresistas se alejan de la izquierda también. Entonces se entienden de centro: ni de un extremo ideológico ni del otro. Para ellos el problema no son las ideologías, sino éstas tomadas al extremo. Pero la crítica a los extremos tampoco resuelve la polarización en sí misma, sino que la dilata: en los tres casos, izquierda, derecha y centro, se termina llegando a gobiernos autoritarios cuyos seguidores están enmarcados igualmente en metáforas de ira, desprecio y asco, y donde el destino individual es cedido a la autoridad que insiste en que sólo ella sabe lo que hace. Lakoff (2008) llama a esta posición “moderada” la de los *biconceptuales*: realmente suelen ser progresistas en ciertos aspectos y conservadores en otros. Lo que no nos dice Lakoff es que de izquierda y de derecha, progresistas y reaccionarios, religiosos fundamentalistas y los vacíos de fe, al final terminan siendo conservadores en este sentido paternalista.

El centrismo de Norlin sugiere la ideología del “justo medio”. Con eso parece más civilizada que los extremos. En Colombia, por ejemplo, el problema con ese discurso de centro es que no parte del cuestionamiento del autoritarismo de los líderes actuales. Parece más bien que el centro es una suerte de seguidor que no puede, ni quiere, ponerse en la posición de ninguno de sus “padres”.

Este marco de referencia de la familia, que lleva a que la vida política se organice en función de la metáfora del padre, está asociada, a nuestro parecer, a una dualidad conceptual que trabaja Schmitt (2009): la del *amigo* y el *enemigo*. Schmitt entiende esta dualidad como la expresión de lo político por antonomasia. Amigo-enemigo son criterios de comprensión de lo político, aunque no en un sentido exhaustivo. A pesar de que su definición no es clara, la dualidad sí expresa “el grado máximo de intensidad de una unión o separación, de una asociación o una disociación” (Schmitt, 2009, p. 57). A diferencia del colega, o del conocido o del mero contrincante, el amigo (o el enemigo) está en un vínculo existencial con uno mismo: es, o el semejante, o el otro que se ha opuesto radicalmente a uno, el completo opuesto. Hay un sentido en el que el enemigo parece haber violado un acuerdo originario de amistad; de alguna forma hay una suerte de traición implícita en su figura.⁶ Si, volviendo a Lakoff, la dualidad

⁶ Por ejemplo, el discurso de Bush, justo después de la tragedia del 11 de septiembre, hace una clara distinción entre el amigo y enemigo: la oposición del

amigo-enemigo se entiende en sentido de metáfora,⁷ ésta expresa la vivencia de intimidad con un otro que se asemeja a uno o que se opone. Tal intimidad es empática; en un sentido, el amigo es aquél por el que se procura el bienestar, y el enemigo, en la medida en que ha violado ese vínculo íntimo al contraponerse a uno, es a quien hay que atacar. Ahora bien, Schmitt diferencia entre esta perspectiva del amigo-enemigo en un sentido personal y en un sentido público. Para él, la actitud hacia uno y otro varía radicalmente: en sentido político, el enemigo amenaza al grupo del que se es parte, con lo que se pierde ese carácter de intimidad que se tiene con el otro en el contexto privado. Y cuando se lleva a lo público, el enemigo se enmarca en la posibilidad de dar muerte a través de la organización bélica.

1.2. Segunda metáfora del autoritarismo: el enemigo

Ahora bien, como metáfora, la figura del enemigo político también se enmarca en emociones y marcos asociados al enemigo privado: la traición que aparece vinculada a la enemistad y el deseo de venganza parecen provenir de la misma fuente primaria. Lo relevante de la perspectiva de Schmitt es que vincula la dualidad amigo-enemigo con la existencia de la institución militar. Es esa dualidad la que originariamente justificaría la guerra. Y si asociamos la figura del padre, que garantiza la obediencia, con la figura del enemigo, que justifica el odio y el deseo de venganza hacia aquél que amenaza el bienestar común, tenemos una explicación

enemigo justifica el posterior ataque a Irak. El amigo es el aliado, el que ayuda en la catástrofe; el enemigo, el que ataca deliberadamente. Es interesante que el amigo se une a enfrentar al enemigo, o, en sus palabras, “para ganar la Guerra contra el terrorismo”, y a las palabras de indignación y enaltecimiento personal les sigue la amenaza de guerra: “Este es un día en el que los estadounidenses de todos los confines se unen en la búsqueda de la Justicia y la Paz. Estados Unidos ya se ha enfrentado a enemigos antes y lo haremos nuevamente ahora” (“Bush califica los ataques”, 2001).

⁷ Aunque Schmitt insiste en que la dualidad amigo-enemigo no puede ser vista como una metáfora (2009, p. 56), consideramos que el sentido existencial al que remiten tales conceptos es semejante al sentido del *padre* en política, de acuerdo con Lakoff. Es decir, el político no es *como* un padre, y no *simboliza* la figura paterna, sino que se vivencia como tal. Tal experiencia paternal, incluida dentro del marco conceptual de *la familia* y asociada a un conjunto de emociones autoritarias, de un lado, y sumisas, del otro, afecta las relaciones sociales y las decisiones políticas que toman los diferentes actores.

del odio colectivo a un grupo en particular. Dentro del mismo fenómeno del autoritarismo, el que amenaza se aleja del contexto de lo real para enmarcarse en el contexto del que es señalado como el enemigo por el padre.

En el marco de lo real, incluso la esfera política puede ser una verdadera amenaza para el grupo; ahora bien, la atención selectiva a una amenaza sobre otra está asociada a la valoración que haga el autoritario. Esto explicaría ciertas contradicciones en los seguidores: en el 2008, millones de personas, en su gran mayoría seguidoras del presidente Álvaro Uribe Vélez, salieron a marchar a favor de la paz y en contra de la guerrilla más vieja del continente, las FARC. Se dice (cfr. “Diez años del comienzo del fin de las Farc”, 2018) que esa marcha ayudó a consolidar la candidatura presidencial de Juan Manuel Santos, en ese entonces ministro de defensa de Uribe y quien dos años después fuera elegido presidente. Pero, una vez presidente, Santos comenzó a alejarse políticamente de su promotor original; junto con la alusión a la traición política, los seguidores de Uribe que están en el poder comenzaron una campaña de desprestigio de los diálogos del gobierno con la guerrilla. Esto condujo a que, en 2016, las mismas personas que habían marchado por la paz en 2008 votaran en contra del acuerdo de paz en un plebiscito organizado por el gobierno de Santos. Esta votación resultó contradictoria a los supuestos intereses populares; si tal acuerdo de paz tiene origen real en un punto de la historia colombiana, es en el debilitamiento de la guerrilla por las diferentes acciones del gobierno de Uribe que culminaron en la llegada al poder de Santos (cfr. Caicedo Aterhortúa, 2016). Sin embargo, Santos pasó de héroe como ministro de defensa a *enemigo* de la patria, en cierta medida a causa de las diferentes declaraciones de Uribe y sus seguidores, que se manifestaron al ver al nuevo presidente alejarse políticamente del padre.

En últimas, algunas de las estrategias utilizadas por el autoritario son la manipulación de opiniones a través de la demagogia basada en noticias falsas, que asocian al amigo con el culto a la personalidad de los líderes carismáticos, y al enemigo con la traición y el terror de un mundo anárquico y con violencia desmedida. El terror de dicha violencia sin límites se contrasta con la violencia legitimada por el Estado o por el que representa lo correcto: el autoritario. Paradójicamente, la violencia

se frena con la violencia ejercida del lado del *padre*, una violencia que se entiende como controlada, reglada y legitimada.⁸

Ahora bien, no hay violencia sin un enemigo que deba ser derrotado: si los autoritarios encarnan la justicia, el enemigo encarna lo que es injusto. Y el injusto busca el poder también, pero a través de la violencia desmedida. De este modo, el autoritario contrapone la violencia legítima, regulada y justa a la violencia injusta del enemigo: “Los hombres valientes no dudarán, en nombre de los más altos intereses, en eliminar los bandidos que comprometen el futuro del país” (Sorel, 1925, p. 207). “Enemigo” es una metáfora que los autoritarios usan tanto como les conviene. Ellos eliminan enemigos donde sea que se los encuentren; a la metáfora del enemigo la mente autoritaria contrapone la metáfora del orden en la vida, de las jerarquías, de las subordinaciones y de las prerrogativas.

Pero si el concepto del enemigo justifica la guerra, el concepto del *héroe* garantiza que un grupo de seguidores ejerzan la violencia. Esta figura, a su vez, participa de un marco conceptual asociado a imaginarios sobre la virtud y sobre la valentía. Ya vemos que el héroe puede volverse el enemigo en el marco conceptual que explica el autoritarismo; vale la pena ampliar el origen y las ideas asociadas al concepto para entender cómo se vincula éste con la mente autoritaria y la de sus seguidores.

1.3. Tercera metáfora del autoritarismo: el héroe

En la Grecia antigua, el héroe era un arquetipo, o, de acuerdo con lo dicho aquí, un marco de referencia que justificaba que ciertos hombres tuvieran en sus manos el ejercicio social de la violencia: ellos encarnaban la justicia natural (*dikê*) (Vernant, 1973). Estos hombres eran los héroes. Al encarnar la justicia, no solamente encarnaban los valores humanos, sino los universales; de algún modo, sus conceptos de lo justo y lo injusto

⁸ Perspectivas tan disímiles sobre la historia del fascismo en autores como Parsons (1942), Payne (2003) y Canetti (2002) encuentran algunas convergencias con lo que hemos señalado aquí. A pesar de las diferencias, sugerimos que las perspectivas comparativas entre la historia del fascismo y la psicología política del autoritarismo tienden a ser útiles en la medida en que podemos subrayar patrones análogos en las personalidades, actitudes, creencias y comportamientos de los líderes radicales. A la vez, esto sugiere que el autoritarismo, como categoría, se enmarca dentro de una más general: el fundamentalismo. Con esto sugerimos la necesidad de indagar por la psicología del fundamentalismo como forma de sometimiento ideológico.

trascendían las prácticas humanas para posarse en los principios que gobiernan el universo. Como encarnaciones de la *dikê*, los héroes tenían la potestad de castigar la injusticia y a aquél que la representa. Los héroes se diferenciaban así de las máquinas de matar, es decir, aquellos seres que mataban guiados por lo que dictaminaban otros (como el héroe), pero que no tenían, en sí mismos, ningún concepto del bien y del mal, de lo correcto y lo incorrecto: solo seguían órdenes, y, en vez de que su acción fuera guiada por la *dikê*, estaba guiada por la desmesura, la *hybris*, el uso de la fuerza por la fuerza misma. El papel del guerrero guiado por la *hybris* (el hombre de bronce de la mitología griega; cfr. Vernant, 1973, p. 22) no era irrelevante: él ocupaba un papel en el ejercicio civilizador de la guerra. Pero el héroe, al final, era el que entendía el porqué de la violencia.

Aquí no nos interesa un análisis de los arquetipos fundados en la mitología; ahora bien, encontramos que estos marcos de referencia vinculados al héroe y su impartición de la violencia, que son casi tan antiguos como la humanidad misma, son encarnados por el autoritario en el ámbito político: él no solamente quiere el poder, sino que quiere ser venerado por ello. A los autoritarios los guía el deseo de gloria. Eso quiere decir que las batallas en las que participan representan viajes hacia futuros triunfos alcanzados a través de heroicos esfuerzos en contra de un enemigo constituido en una coyuntura social específica. Se legitima así cualquier violencia ejercida en el ámbito de alcanzar la gloria: junto con la figura del héroe aparece la del enemigo, su némesis, su contraparte: no hay héroe sin quien se interponga en sus designios; no hay justicia —ni representación de la justicia— sin quien represente la injusticia.

Los autoritarios se consideran a sí mismos héroes; su objetivo, alcanzar el poder, es concebido como un objetivo altruista. Su camino hacia la gloria sigue el plan de renovación social (cfr. Robin, 2011, pp. 59-60). Si bien no están interesados en un estudio de las mitologías ancestrales, sí encarnan lo que tales mitos representan con la figura del héroe: ellos insisten en esos valores trascendentes en los que cree el héroe mitológico, e insisten en la violencia como forma en la que se alcanzan dichos valores. Los autoritarios buscan intensificar las necesidades de la lucha humana y subrayar lo que podrían ser terribles destinos porque necesitan defender la idea de que algunos sacrificios deben ser enfrentados. “Liberación” es el nombre de una concepción de la voluntad que los autoritarios conocen bien. Ahora bien, todos

queremos una vida mejor sin importar los esfuerzos y los sacrificios que habría que hacer para obtenerla. Los autoritarios saben que nadie está dispuesto a dar su vida gratuitamente. Por eso ofrecen recompensas, compensaciones, promesas encarnadas en el escenario de vidas mejores en el futuro (cfr. Payne, 2003, pp. 6-10).

La gloria de héroe es entonces compartida por los seguidores. Esa gloria que va acompañada de los ideales de liberación y de un futuro mejor. La violencia aparece como un medio necesario para lograrlo; los tiempos mejores dependen de la fuerza y la voluntad del presente. Ellos no creen en transformaciones progresivas, procesos de cambio o caminos para cultivar posibilidades a través de esfuerzos y descubrimientos, intercambios y solidaridades. Ésta es la razón para decir que siguen los marcos de referencia conservadores. Lo que significa que ellos quieren grandes mundos y felicidad plena para los suyos ahora mismo: inmediatamente y como asunto de su mera voluntad. Porque las llamadas a nuevos mundos imaginados como asunto del querer humano también resultan ser llamadas a nuevos comienzos que vienen con reclamos por la violencia. Welch, por ejemplo, relata esta urgencia para el Tercer Reich:

Desde el principio, el Tercer Reich se propuso la ambiciosa tarea de “reeducar” al pueblo alemán para una nueva sociedad basada en lo que consideraba un sistema de valores “revolucionario”. El NSDAP [*Nationalsozialistische Deutsche Arbeiterpartei*] rechazó siempre el tipo de democracia liberal que había evolucionado en la mayoría de los países de Europa occidental a principios del siglo XX. Creían fervientemente que la única salvación de la “degeneración” de la República de Weimar era el *völkischer Staat*, que se produciría en Alemania a través de una revolución de tipo nacionalsocialista. Junto con este rechazo a la democracia que había fallado a Alemania, había una creencia creciente de que se necesitaba un liderazgo fuerte para trascender el interés de clase y de ciertos sectores y proporcionar una nueva estrella (2004, p. 214).⁹

⁹ “From its very beginning, the Third Reich had set itself the ambitious task of ‘re-educating’ the German People for a new society based upon what it saw as a

Como el totalitarismo nazi, el régimen autoritario encabezado por un héroe organiza sus acciones en virtud de la promesa de La Tierra Nuestra, La Gran Riqueza, Los Días de Paz: todos son sueños de perfección. Tiempos en los que viviremos sin preocupaciones, aprehensiones, ansiedades, aburrimientos, pobreza: la edad de oro (cfr. Vernant, 1973, p. 29). No decimos que estos ideales sean mentirosos o siempre usados intencionalmente como estrategias del autoritario para alcanzar el poder: como el psicópata exitoso, el autoritario entiende su meta como la meta de la humanidad. La diferencia entre el psicópata exitoso que ve un alto cargo en una empresa como su objetivo último y un autoritario que busca el poder político es que este último no entiende la meta como un objetivo personal, sino que ella encarna la *dikê*, la justicia universal.

Si los autoritarios tienen seguidores es porque, primero, los seguidores creen que el bien universal es real. Los seguidores, como los autoritarios, encarnan los marcos de referencia; la diferencia entre uno y otro es la posición que asumen frente a dichos marcos, y, por ende, lo que consideran deben ser sus acciones. Segundo, puede que el autoritario sea honesto con su meta y con lo que él encarna en relación con ella, pero logra manipular a los seguidores haciendo que ellos resuenen con el ahínco, con la valentía de aquél que sigue una meta pese a lo posiblemente adverso. Además de guiarse por los dualismos, el seguidor sigue otra heurística: no le es ajena la intensidad con la que una persona lleva a cabo una tarea. Si alguien sacrifica su vida y su integridad por un ideal, ese ideal debe ser valioso en sí mismo. Ahora bien, el autoritario es honesto con su meta, pero no necesariamente consigo mismo y con los que lo siguen: como lo que importa es la meta, todos seremos sacrificados.

En el mundo contemporáneo es difícil no asociar el perfil autoritario con un modelo económico. La *dikê* se asocia con las simulaciones producidas en empresas, esferas culturales y aparatos económicos

'revolutionary' value system. The NSDAP had always rejected the kind of liberal democracy that had evolved in most western European countries by the beginning of the twentieth century. They fervently believed that the only salvation from the 'degeneracy' of the Weimar Republic was the *Völkischer Staat* which would come about in Germany through a National Socialist type revolution. Coupled with this rejection of democracy which had failed Germany was a growing belief that strong leadership was needed to transcend class and sectional interest and provide a new star''.

hechos para configurar personas (cfr. Sloterdijk, 2013, pp. 3-33). Por mucho tiempo los sociólogos, los críticos de la cultura y los filósofos han estado trabajando alrededor de la misma intuición: nuestra realidad es construida por mecanismos de producción (que usualmente son nombrados 'Cultura' o 'Sociedad') altamente cómplices de lo que queremos, de lo que requerimos y de lo que seguimos (cfr. Baudrillard, 1981, pp. 93-112; Lawson, 1997, pp. 157-172). Los autoritarios han entendido que el bien que siguen es el bien del modelo económico y, en el inmediatez del bienestar producido por la obtención de bienes materiales, el seguidor entiende rápidamente que éste es un bienestar universal. Así es que los autoritarios ligan promesas con violencia y con las excusas para tener enemigos. Y, conjurada por los líderes, la violencia tiene lugar en la gente con esperanzas y voluntad.

Parece aquí que las metáforas asociadas al autoritarismo son estrategias para capturar seguidores. Pero, además de estrategias, aparecen como marcos mentales que dan luces sobre las estructuras identitarias de aquéllos que tienen un perfil autoritario. Es decir, primero, no se puede pensar la metáfora sin el marco mental del que participa: si la figura del padre se ubica en el marco mental de la familia (Lakoff, 2007), el del enemigo se asocia con conceptos como la dualidad bueno-malo, los imaginarios sobre amistad, empatía y agresión; por su parte, la idea del héroe se asocia al concepto de virtud y al de valentía, y a dualismos como el de civilizado-incivilizado o terrorista-ciudadano. Segundo, esos marcos mentales dan cuenta de la identidad del que los adopta y, a partir de ahí, de qué postura se asume en la esfera política y pública: por ejemplo, me entiendo como héroe si defiendo ciertos valores que conservan el *statu quo* (es decir, lo que entiendo como "civilizado"); considero bueno defender esos valores, y malo (y, por eso, enemigo) no defenderlos.

Aquí aparece la pregunta por esa identidad autoritaria que adopta las metáforas y marcos mentales como estandartes de su proyecto político. Porque parece que en él no solamente hay un conocimiento de las metáforas que afectan las decisiones políticas de los seguidores, sino una capacidad de incorporarlas como parte de sí (de algún modo), de vivirlas: vemos al autoritario incorporando a su corporalidad, a su forma de hablar y de ser en su vida cotidiana esos valores que reclama en sus seguidores. Esta performatividad vista en el autoritario no es exclusiva de personajes de la esfera política, sino que se observa en personas que se ubican en diferentes esferas de poder. Veremos si las investigaciones

sobre el perfil identitario de los que ocupan el poder nos dan luces en la comprensión de la personalidad autoritaria en política.

2. La constitución de la identidad del autoritario como *psicópata exitoso*

De acuerdo con la psicología, los psicópatas cumplen con por lo menos cuatro requisitos: tienen problemas interpersonales (por ejemplo, son manipulativos), tienen dificultades afectivas (por ejemplo, no sufren de remordimiento y no tienen empatía), sus estilos de vida son bastante particulares (por ejemplo, están en búsqueda de estimulación constante y son impulsivos) y son antisociales (tienen problemas con el autocontrol y tendencias delincuenciales) (Varga, 2015). Ahora bien, a pesar de este perfil psicológico bien difundido, hay psicópatas que son exitosos: ellos logran posicionarse en el poder y tienen el aprecio de diferentes tipos de personas. Es decir, asumen posiciones de liderazgo.

Consideramos que la paradoja del psicópata es que, para llegar al poder, se necesita interactuar con personas que posibiliten el propio ascenso. Es decir, una persona que naturalmente carece de empatía termina siendo llevada al poder por una suerte de carisma con el que manipula a los otros. Con esto estamos diciendo que este tipo de personas encantan de alguna forma, y parecería que su encanto tiene que ver precisamente con su antisocialidad y falta de empatía naturales, que, unidos a su impulsividad y su filosofía de “el límite es el cielo”, la convierten en la persona ideal para gobernar sobre otros. Si llevamos el perfil psicológico del psicópata al campo de la política, podemos ver al autoritario como una suerte de psicópata exitoso que se enfrenta a dicha paradoja. Pero primero ahondaremos más en lo que este concepto significa.

Al carecer de empatía, el psicópata no resuelve los dilemas morales del mismo modo que una persona “normal”, cuyos juicios se basan en la relación del costo-beneficio de las propias acciones en la integridad de los otros. Al carecer de emociones interpersonales, el psicópata sería más utilitarista en ciertos dilemas: Dutton (2013), por ejemplo, insiste en que el éxito del “psicópata funcional” depende precisamente de su relación no afectiva con los otros: parece que estar exento de emociones permite entender y manipular las emociones de otros. En una perspectiva bastante polémica, Dutton considera que, en un sentido, la psicopatía es positiva, pues permite resolver los problemas intersubjetivos con cabeza

fría. No es malo ser algo a-emocional, como no es malo, de cierto modo, ser impulsivo, dice el autor.

No parece tan malo ser manipulador, querer alcanzar una posición poderosa, trabajar intensamente por lo que uno se propone si esto es lo que el modelo socioeconómico imperante dictamina como conducente al éxito: hay que ser impulsivo (sólo el que se atreve a lo inimaginable hace empresa), hay que ser a-emocional (no dejarse llevar por el miedo). Pero, definitivamente, no se puede ser a-social, porque para llegar al poder hay que, precisamente, ser social. Ahora bien, parece que el psicópata exitoso oculta muy bien su antisocialidad. Entonces el problema no es serlo, sino parecerlo. Si piensas a-emocionalmente, si sopesas los costos y beneficios sobre el corazón (que suele ser bastante empático), seguramente puedes ocultar muy bien tu a-socialidad o antisocialidad si de ello depende alcanzar una posición deseada. Puede que incluso el antisocial se caracterice por estar rodeado de personas, como en el caso del psicópata exitoso. Todo esto es lo que podemos llamar “pensar con la cabeza fría”. ¿Pero son exitosamente racionales los psicópatas? Parece que no (cfr. Varga, 2015, p. 89).

La aparente racionalidad (es decir, el tomar decisiones sin que medien las emociones) es precisamente aparente. El psicópata es impulsivo. Se ha identificado que las acciones de este tipo de personas son guiadas por deseos primarios —impulsos básicos de supervivencia— sin ninguna reflexión involucrada (es decir, sin deseos de segundo orden, que están implicados en el libre albedrío; cfr. Frankfurt, 1988). Esto parece contradecir la idea de un psicópata exitoso: este personaje se caracteriza porque tiene claro qué quiere (llegar al poder) y cómo conseguirlo. La impulsividad del psicópata exitoso tiene que ver con otra característica de su personalidad: carece de una identificación central (*core identification*) que vincula, en el normal, las metas planteadas con un sentido general de sí o mismidad (cfr. Varga, 2015, p. 96). El normal, a diferencia del psicópata exitoso, sopesa sus acciones con base en cómo se concibe a sí mismo, y lo que considera que es fiel a sí y lo que no: por ejemplo, un aspirante puede desistir de aceptar un trabajo que promete un rápido ascenso si se entera de que la compañía que lo emplea tiene políticas misóginas, en la medida en que él tiene claridad sobre ciertos valores que guían su acción. Un psicópata vería como absurdo rechazar un trabajo si la meta es alcanzar el cargo más alto en una compañía y la nueva posición ofrece la oportunidad para lograrlo.

Lo anterior implica que las acciones están guiadas por una normativa que trasciende las normas personales (i. e. lo que le conviene a uno): el sentido de lo público. Si bien el psicópata ansía el poder porque se identifica a sí mismo con dicho logro, el no psicópata relaciona sus acciones con valores trascendentes a su propia identidad, con los que se identifica (y los cuales pueden conducirlo al poder en una suerte de liderazgo que surge de la empatía). Estos valores trascendentes, en el normal, se vinculan afectivamente con la identidad, por lo que se ven como necesarios para la autodeterminación. Esto puede incluir que, en algunos casos, se sea infiel a los objetivos puestos de antemano. Esto se asocia con la teoría de las emociones morales (Haidt, 2003) porque dichas emociones son una evaluación de las acciones: por ejemplo, la culpa aparece cuando el interés particular viola un valor que se considera superior. Una ventaja de esto (y, por ende, desventaja del psicópata) es la posibilidad de repensarse a sí mismo en la marcha: el “normal” se va poniendo a sí mismo en perspectiva, sopesando sus acciones con la normatividad que las guía. El psicópata simplemente no tiene esos dilemas, no es capaz de ubicarse por fuera de su acción y pensar en ella. Y como nos interesa aquí, el perfil autoritario corresponde con esas características del perfil psicopático, sea diagnosticado como tal o no.

Volvemos a nuestro hombre autoritario: ése que busca dominar sobre los demás a cualquier costo. En el afán de dominación se hacen inmunes a las creencias sinceras, a las luchas honestas y, sobre todo, a la coherencia y la argumentación sistemática.¹⁰ La irracionalidad no le hace falta de argumentos: es solamente que su estructura lógica es dudosa. Sus argumentos se basan en sus convicciones y proyectos (más bien, en sus intereses). Tienen claras unas metas y su sustento, si no es racional, sí es ideológico. Se sabe los ritos y recita las oraciones porque sabe que es bueno guardar las apariencias.

El hombre autoritario exitoso, es decir, el que llega al poder —y, lo que nos interesa, el poder político— es muchas veces exitoso también a otros niveles: no es para nada extraño que los hombres del poder sean portentosos emprendedores con familias bien remuneradas y

¹⁰ “Griffin reminds us that all ideology contains basic contradictions and nonrational or irrational elements, usually tending toward utopias that cannot ever be realized in practice. Fascist ideology was more eclectic and nonrational than some others, but these qualities did not prevent its birth and limited development” (Payne, 2003, p. 8).

actividades comerciales prósperas —si no extensas propiedades y frondosos inmuebles que engordan durante los periodos de gobierno—.

¿Podemos llamar al autoritario un psicópata exitoso? Desde las perspectivas desde las que se entiende la psicopatía, parece que por lo menos la categorización filosófica nos permite abordarlo como tal. Es decir, aunque no nos atrevamos a señalar que todo autoritario sufre de un trastorno psicológico, en el que el paciente es catalogado de acuerdo con el manual de psicología, los rasgos de su personalidad nos permiten entender al psicópata exitoso, y al autoritario, bajo los mismos términos.

Desde esta perspectiva, el autoritario (como psicópata exitoso) sí tiene una moralidad, o la tiene como estandarte: unos principios, aparentemente racionales (derecho a la vida, protección de la propiedad, etc.). Incluso su falta de empatía puede ser bien disimulada; puede llegar a ser muy sociable. Los hombres del poder tienen seguidores fanáticos que son ciegos perseguidores, personas ciertamente susceptibles a las autoridades y sus *slogans*. Los autoritarios presumen acerca de su corrección moral y con pleno convencimiento de cómo abanderan las convenciones y el peso de las aceptaciones masivas. Europa y Latinoamérica comparten historias similares cuando se trata de los rebeldes con causas que creen justa, quienes se alzan en armas (o alzan a otros en armas) bajo las consignas de lo justo y de lo bueno (cfr. Oren, 2000, pp. 104-110). *The Highwaymen*, *The Russian Motorcycle Club: The Night Wolves*, Comando Vermelho, los Maras o las Autodefensas Unidas de Colombia son ejemplos de estos grupos que, a pesar de las relaciones jerárquicas, se viven como hermanos, con un sentido del *nosotros*.¹¹ En el caso de estos grupos, a pesar de estar al margen de la ley, no se sienten exentos de unos valores trascendentes que unen al grupo, incluso cuando esto solamente quede plasmado en el discurso.

Con lo que se ha dicho aquí, la moralidad del autoritario no se articula con la meta, que es exclusivamente individual. Él habla en términos de grupo, pero sólo en la medida en que el grupo se identifica con él y con su objetivo. Por ello, entender la identidad del autoritario es importante: y es que, en últimas, como el psicópata exitoso, él carece de una identidad. O, por lo menos, no ha constituido una identidad en

¹¹ Skarlatos (2018) filma su experiencia con miembros de la llamada Highwaymen's Army en Hungría: en la grabación se escucha a un personaje diciendo: "me gusta ser un miembro de la Highwaymen's Army porque ello implica unidad [togetherness]".

el sentido “normal” del término. En su caso, la obsesión con la meta (el poder político) parece nublar su propio juicio, lo que lleva a que la meta sea más importante que su concepción de sí mismo. Si la meta implica identificarse con grupos armados o con moralidades contradictorias, él lo hará; si hay que vestir una camiseta, sonreír a éstos, abrazar a aquéllos, él lo hará. Incluso cuando esto ponga en riesgo su propia dignidad.

El autoritario, además de ser empático (por lo menos superficialmente) con unos, depende de la constitución de un enemigo: en últimas, el enemigo es aquél que impide lograr lo que se quiere. Volviendo a los marcos mentales, y de acuerdo con Schmitt (2009), el dualismo amigo-enemigo es central a esa personalidad autoritaria. Pero es el concepto de “enemigo” el que mueve a la acción personal y de los seguidores. El problema es que, ante la irracionalidad de las acciones del poderoso, su incapacidad de ubicarse como crítico de sí mismo, los enemigos son cada vez más y más. Los otros sólo son medios para objetivos, y, por ende, en sí mismos no cumplen una función distinta a la que cumple una escalera; el asunto es que, a diferencia de una escalera, los otros no siempre se someten a las necesidades específicas del autoritario. Las dinámicas del mundo humano, algunas veces disímiles a los proyectos del autoritario, chocan con su necesidad de control: los otros son ventajosos. La diversidad del mundo social termina en molestias, atascos extraños, entidades ajenas que deben ser vencidas y desaparecer porque imprimen inquietudes, inseguridades y cambios. Por eso los autoritarios son amantes de las tradiciones: no tanto porque estén convencidos de que los tiempos pasados fueron mejores, sino porque es la manera más sencilla de asentarse en los propios prejuicios y preferencias personales. Ante la falta de escenarios estables, las respuestas conservadoras son aquéllas que reclaman refugios en lo conocido: los autoritarios llaman irracional a lo que no entienden, terrible y despreciable a todo lo que no incorporan; desdeñable a lo disímil.

Su lógica escueta, su extremismo y tendencia al maniqueísmo tendría una razón de ser: aquello que está de acuerdo con el objetivo original es amigo; aquello que no, enemigo. ¿Cómo es que se logra la amistad donde se carece de la capacidad de hacer negociaciones y concesiones diversas que suelen depender de comprensiones de la perspectiva de otro? Pensamos que la tendencia al dualismo, a la lógica del amigo y del enemigo, ofrece tanto al autoritario como a quien lo sigue una perspectiva simplista de aquello que se requiere, por un lado, para llegar a la meta, y por otro, para seguir al autoritario. Esto, a su vez, se acompaña de los

marcos de referencia de los que hablamos en la primera parte, los cuales, bajo la metáfora del amigo y del enemigo, ofrecen un entorno cognitivo de racionalidades sencillas, fácilmente asequibles: “Entre amigos no debe haber disputas”. “Somos familia, amigos”. “Somos compañeros porque somos iguales”. Esto no hace fácil la amistad porque basta con salirse ligeramente del libreto que el autoritario ha impuesto para cada uno para pasar de ser amigo a ser enemigo: en resumen, el concepto de la amistad es muy problemático (cfr. Derrida, 1988, 1993).

Ahora bien, la constitución del enemigo es tan complicada como la constitución del amigo: entre enemigos existe tanta intimidad y tantas ambigüedades como entre los amigos (cfr. Fausto, 2012, p. 203). Pues, ¿cómo saber quiénes son? ¿Y qué hacer con ellos? Es muy pequeño el mundo en el que los enemigos son una preocupación insistente. Están quienes se oponen a las creencias propias. Están quienes riñen frontalmente con los intereses propios. Están quienes promulgan otros fines y mundos imaginados. El dominio de los otros yace muchas veces en la defensa de las costumbres inicialmente compartidas, pero que encuentran caminos distantes entre lo que se cree que es correcto, aceptable, deseable, etc.

Si el autoritario carece de identidad en el sentido normal, al constituirse a sí mismo bajo una identidad cerrada, no abierta a lo otro, es muy fácil tener enemigos: si me instituyo como “esto” puedo saber quién es mi enemigo porque éste es justo lo que no es “esto”. El propio conocimiento de lo que soy, cuando se plantea en el terreno de mi única identidad y de los límites exactos de lo que soy, es lo que hace que pueda caracterizar todo lo demás como contraparte. Es el juego triste, pobre y estricto de las autorreferencias. Por eso es que se puede decir que el problema de los enemigos no corresponde únicamente al terreno esencial de lo político.¹² Es el asunto humano de la propia constitución en la identidad lo que hace que se comprometan otros escenarios de la

¹² “The world has changed since the first international human rights organizations developed as we know them today: most armed conflicts no longer occur between the armies of two nation-states; instead, they involve one or more non-state actors. Thus, human rights violations are mostly committed by non-state actors. Among these non-state actors are political movements, ranging from very conservative to extreme right, that are aiming at political power but working under the cover of religion. They are known as ‘Fundamentalist’ movements” (Lucas, 2006, p. 14).

vida en la consideración sobre los enemigos (cfr. Rejali, 2004, pp. 430-435).

3. Conclusión: la mente autoritaria develada

Resumiendo, hemos iniciado con una comprensión de las metáforas sociales que posibilitan la formación de la mente autoritaria y una forma particular de mente humana. A pesar de lo particular del fenómeno del hombre o mujer autoritarios, también nos habla de un fenómeno sociológico: una forma de metáfora conservadora tiene dos formas de encarnarse: como autoritario o como seguidor. Será tema de otras aproximaciones explorar la identidad del seguidor y, de allí, de qué forma encarna los marcos conceptuales que comparte con el autoritario. Por ahora concluiremos con unas consecuencias sobre la mente autoritaria.

1) *Marcos conceptuales*: el padre, el dualismo amigo-enemigo y el héroe. Desde la coyuntura política actual, Lakoff (2007, 2008) habla de la metáfora del padre como característica del pensamiento político. Ya sea desde una postura conservadora o liberal, o desde la figura del padre como protector o castigador, el padre parece ser la metáfora que gobierna el pensamiento político. En psicología moral, por ejemplo, la metáfora del padre se asocia con la heteronomía del niño: al no comprender la función de la moralidad y de la norma en la organización social, sigo las normas que mi padre me dice.

Ahora bien, el padre no es el único concepto estudiado al respecto de lo político. El dualismo amigo-enemigo establece otros marcos mentales, también asociados con la vida cotidiana y con lo más profundo de las relaciones con otros. El otro, no en la relación jerárquica de la figura del padre, sino como un par, es un *alter ego*, es decir, mantiene una relación de intimidad con la propia identidad. Por eso el enemigo no sólo es aquél con el que estoy en desacuerdo, sino aquél que atenta contra mi propia estructura identitaria. Aquí hemos adoptado la postura de Schmitt con respecto a dicha dualidad, pero en cierta medida cuestionando si tal relación, llevada a la política, es de un orden distinto a la experiencia íntima con otro, tal como sostiene el autor. Porque, siguiendo a Lakoff, como la metáfora de padre, los conceptos de “amigo” y “enemigo” son tan poderosos en la psique colectiva porque organizan las relaciones sociales. Y es precisamente el concepto de “enemigo” el que justifica la figura del héroe.

La figura del héroe parece partir de un proceso distinto al de las presentadas antes. El héroe se enmarca en las dinámicas de la guerra antes

de instaurarse en la vida psíquica del individuo. Es decir, el héroe de la vida cotidiana (por ejemplo, el padre como “héroe” por trabajar para sus hijos, o el compañero que se vuelve “héroe” por discutir con el maestro que quiere poner tareas a los estudiantes) proviene de la figura del héroe en la guerra. Sin embargo, en la esfera política, la muy difundida figura del héroe *sí* parece tener que ver con el marco de la amistad y enemistad, que, como dijimos, surge de relaciones fundamentales entre los sujetos.

La psicología pensó que el desarrollo cognitivo moral implicaba pasar de la heteronomía del niño a la autonomía del adulto (Kohlberg, 1992): con el desarrollo de estructuras superiores del pensamiento venía la comprensión de lo moral, pero también una perspectiva crítica de ellas. El poner sobre la mesa las normas sociales (sobre todo las normas convencionales, que no son universales) era parte del ejercicio autónomo del pensamiento moral. Con el auge de teorías más corporizadas del pensamiento moral, en las que se cuestiona tal relación entre el desarrollo de la razón y la moralidad, y se habla de que la moralidad pasa por el cuerpo, se cuestiona tal autonomía. No es que se niegue, pero sí se le considera más compleja. Si el padre representa la autoridad y la dualidad amigo-enemigo justifica las acciones bélicas es por la formación de marcos conceptuales que no desaparecen en la infancia, sino que parecen gobernar el pensamiento político de los individuos (se pasa de la esfera personal a la esfera pública), y, por eso, sin importar el tipo de padre, de amigo o enemigo al que nos refiramos, parece, por un lado, que la paternidad y la amistad-enemistad encarnan el sentido de lo justo y lo injusto, no necesariamente en un sentido legal, sino natural. La autoridad es, en últimas, una forma de hacer aparecer, metafóricamente, el padre y el amigo. El héroe emerge de estos conceptos naturales en la medida en que vincula la figura de la autoridad moral con la violencia ejercida para conservar tal autoridad.

2) *La identidad de los autoritarios como psicópatas exitosos.* Al señalar las semejanzas en el carácter de los autoritarios y de los psicópatas exitosos no proponemos que los primeros sean personas con problemas mentales. No siempre, al menos, se puede encontrar esa explicación cuando los autoritarios han aparecido desafiando nuestras comprensiones. Pero sí encontramos unos rasgos de la personalidad autoritaria que recuerdan a la personalidad del psicópata, sobre todo la insistencia en la glorificación de un propósito, de una forma simplista, basada en dualidades. Como el psicópata exitoso, los autoritarios parecen incapaces de pensar en matices, perspectivas y diferencias. Su temor por otras cosas y las

personas se relaciona con su falta de adaptación, reajuste y revisión de sí mismo y de sus metas. Todo ello con las consecuencias de hacerlos susceptibles a reacciones altamente expresadas en gestos violentos contra todo lo que puede recordar cambios en la vida. La violencia es una expresión de razonamientos simplistas y suposiciones metafísicas sobre causas finales, sustancias definitivas y propiedades únicas. Pero, sobre todo, su pensamiento por dualismos los guía hacia el comportamiento violento porque constantemente luchan por hacer real lo que creen como el Ser olvidado.

3) *En la medida en que el autoritario encarna la dikê, su objetivo se convierte en deseable para el grupo.* El autoritario promueve y defiende planes, deseos y futuros: enmarca sus metas en una ideología que es fácilmente comprensible y seguible. El autoritario hace buen uso de las metáforas que calan entre la multitud, siempre predispuesta a tomarlas a ciegas: la justicia es una de las más comunes, porque insistir en ello lo ubica como redentor. El discurso de la justicia cala en la multitud porque, en últimas, corresponde a una afectividad moral también: remite al asco, al desprecio, pero también a un sentido basal del gregarismo, la manifestación corporal de sentirse con otros. A través de la afectividad, las metáforas llaman a la común unión, cuando lo común es precisamente lo que favorece los intereses personales del autoritario.

Además, las consideraciones sobre cómo es posible entender nuestro mundo y la realidad se limitan a una idea única y simplista de que cada entidad, en esencia, comparte la misma fuente. Una cosa: el Mismo Ser para todo. Una identidad para todos. Un estatus entre lo que es real: la causa que sería necesaria para mantener las mismas cosas por mucho tiempo y para siempre. Tradiciones, costumbres, formas de hablar, creencias, tierras, etc., son sustantivos para esa metafísica. Los dualismos son usados como heurística: Amigos y Enemigos, Dios y Mal, Nosotros y Ellos, Oscuro y Claro, Familiar y Desconocido, Limitados y Sin Límites, etc., son siempre términos que llaman a la acción. Ellos creen que su lado es el lado bueno, obviamente. Piensan que han nacido del lado de la verdad. Históricamente se han anunciado consignas muy similares cuando han dicho que es preferible estar del lado de lo familiar, lo probado, lo real, lo limitado y lo cercano en contraste con lo desconocido, lo experimental, lo posible, lo ilimitado e incontrolado, y lo distante, el desprendimiento (cfr. Robin, 2011, p. 42).

4) *El autoritario considera que se ha ganado su posición a pulso, lo que lo valida como líder del grupo.* Finalmente, los autoritarios son hombres

varoniles que aparecen y gritan sus aparentes fortalezas, jerarquías y herencias. “He sido creado por mí mismo. Esto significa: sin la ayuda de nadie”. Tienen imperios hechos por su propia mano, en cualquier caso. Haciendo de las apreciaciones personales una línea de pensamiento, los autoritarios reclaman para sí mismos el papel del Rey, el Guerrero o el Ganador: todas las representaciones de la misma arrogancia. Un rey que es humano, sin embargo; por eso no reclaman derechos divinos. Su humanidad es cercana a la existencia cotidiana.

Estamos hablando de una forma narrativa y trucos melodramáticos que incluyen falsas atribuciones, delirios y humildad falsa que constituyen la fuente de ilusiones de superioridad, pero también la fuente de su aprobación social y masiva, como sucede con los héroes para millones de espectadores de películas. Es una vieja idea sugerida por los críticos culturales hace muchos años: los héroes son figuras admiradas que también tienen lugar en políticos recientes que repiten funciones similares en las mentes y espíritus de las personas (Horkheimer y Adorno, 2002). Thor, Harry Potter, Donald Trump: un día fueron aprendices comunes. Y ahora son ganadores por su propia mano y sólo por su propia mano. Y esto es precisamente lo que los convierte en los humanos perfectos para los duros compromisos de reconstruir eras, naciones y sociedades. Ellos son el futuro.

5) *Todo lo anterior lleva a la legitimación y radicalización de la violencia.* No es raro que se escuche a un autoritario diciendo orgullosamente cosas como ésta: “El decreto de muerte violenta [...] está escrito en las fronteras de la vida. El problema con el defensor del antiguo régimen [...] es que no conoce esta verdad o, si lo sabe, no tiene la voluntad de hacer nada al respecto” (Robin, 2011, p. 48).¹³ Si su meta es la meta del pueblo, y la violencia la forma de alcanzarla, los autoritarios no tendrán ningún reparo en ejercerla. Ahora bien, ellos necesitan la validación del grupo al que deben salvar. Para eso operan bajo esa heurística de la que hemos hablado, y que es bastante efectiva en las masas: por un lado, la apelación a los dualismos, y por otro, una intensidad y radicalidad en las acciones y en los discursos.

El radicalismo es una actitud difundida en los medios para tener lo que frecuentemente se llama “el mundo justo entre nosotros”. Por

¹³ “The decree of violent death [...] is written on the very frontiers of life. The problem with the defender of the old regime [...] is that he does not know this truth or, if he does, he lacks the will to do anything about it”.

ejemplo, Ronald Reagan, siguiendo a Thomas Paine, señaló: “está en nuestro poder comenzar de nuevo el mundo” (Robin, 2011, p. 51). Lo que viene como tarea principal para tener ese mundo renovado es la aventura radical de alcanzarlo por cualquier medio. “Nuestro futuro, como nuestro pasado, será lo que hagamos de él” (Robin, 2011, p. 54). El discurso radical viene acompañado del ímpetu que denota la voluntad de hacer lo que sea necesario para alcanzar el poder sobre otros. Lo que convierte a los autoritarios en radicales es su resolución irreflexiva: su obstinación por volver a tener lo que, según ellos, han perdido, o lo que les corresponde. De ahí que digamos que son conservadores, porque hay una especie de derecho natural a obtener el poder.

Irónicamente, “activistas” también es un buen nombre para los autoritarios. Ellos son activistas con una tremenda obstinación. “El gran poder logra lo sublime cuando es, entre otras cosas, oscuro y misterioso, y cuando es extremo. En todas las cosas, [...] lo sublime aborrece la mediocridad” (Robin, 2011, p. 49).¹⁴ El radicalismo traduce así actitudes inmoderadas. Los autoritarios se convierten en personas intransigentes cuando actúan en nombre de esta idea: “si estamos más que preparados para cualquier aventura y complacidos con empresas de cualquier tipo, es porque queremos hacer realidad nuestros sueños de volver a estar en nuestro perdido mundo”.

Referencias

- Adorno, T. W., Frenkel-Brunswik, E., Levinson, D. J., Sanford, R. N. (1950). *The Authoritarian Personality*. Harper & Row
- Altemeyer, B. (2006). *The Authoritarians*. University of Manitoba.
- Arendt, H. (2006). *Los orígenes del totalitarismo*. Alianza.
- Baudrillard, J. (1981). *Simulacres et simulation*. Galilée.
- Bush califica los ataques de “actos de guerra” de “un nuevo enemigo”. (2001, 11 de septiembre). *El País*. URL: https://elpais.com/internacional/2001/09/12/actualidad/1000245607_850215.html.
- Caicedo Atehortúa, J. C. (2016). “¿Ésta es la paz de Santos?”: el partido Centro Democrático y su construcción de significados alrededor de las negociaciones de paz. *Revista CS*, 19, 15-37.
- Canetti, E. (2005). *Crows and Power*. Continuum.

¹⁴ “Great power achieves sublimity when it is, among other things, obscure and mysterious, and when it is extreme. In all things, [...] the sublime abhors mediocrity”.

- Derrida, J. (1988). The Politics of Friendship. *Journal of Philosophy*, 85(11), pp. 632-644.
- ____ (1993). Politics of Friendship. *American Imago*, 50(3), pp. 353-391.
- Diez años del comienzo del fin de las Farc (2018, 4 de febrero). *Semana*. URL: <https://www.semana.com/nacion/articulo/diez-anos-de-la-marcha-del-4-de-febrero-de-2008-contras-las-farc/555856>.
- Dutton, K. (2013). *The Wisdom of Psychopaths: What Saints, Spies, and Serial Killers Can Teach Us About Success*. EE. UU: Farrar, Straus and Giroux.
- Fausto, C. (2012). The Friend, The Enemy, and the Anthropologist: Hostility and Hospitality among the Parakanã. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 18, 196-209.
- Frank, G. (2003). Dependence is Dead, Long Live Dependence and the Class Struggle: A reply to Critics. En R. Chilcote (ed.), *Development in Theory and Practice. Latin American Perspectives in the Classroom*. (pp. 39-46). Oxford University Press.
- Frankfurt, H. G. (1988). Identification and Wholeheartedness. En *The Importance of What We Care About*. (pp. 159-176). Cambridge University Press.
- González, S. A. (2018). Tiempos de ira: violencia, guerra y alegrías humanas. *Pensamiento. Revista de investigación e información filosófica*, 4(280), 487-507.
- Haidt, J. (2003). The Moral Emotions. En R. Davidson, K. Scherer y H. Goldsmith (eds.), *Handbook of Affective Sciences*. (pp. 852-870). Oxford University Press.
- ____ (2012). *The Righteous Mind*. Pantheon
- Horkheimer, M. y Adorno, T. (2002). *Dialectics of the Enlightenment*. Stanford University Press.
- Kohlberg, L (1992). Psicología del desarrollo moral. Editorial Descleé de Brouw.
- Lakoff, G. (2007). *No pienses en un elefante. Lenguaje y debate político*. Editorial Complutense.
- ____ (2008). *Puntos de reflexión. Manual del progresista*. Península.
- Lawson, T. (1997). *Economics and Reality*. Routledge.
- Lucas, M. H. (2006). The Enemy of My Enemy Is Not My Friend: Fundamentalists, Democracy and Human Rights. *Off Our Backs*, 36(3), 14-17.
- Nolte, E. (1979). What Fascism Is Not: Thoughts of the Deflation of a Concept. *The American Historical Review*, 84(2), 389-394.
- Oakeshott, M. (1961). *Rationalism in Politics and Other Essays*. Basic Books.

- Oren, I. (2000). Uncritical Portrayals of Fascist Italy and of Iberic-Latin Dictatorships in American Political Science. *Comparative Studies in Society and History*, 42(1), 87-118.
- Parsons, T. (1942). Some Sociological Aspects of the Fascist Movements. *Social Forces*, 21(2), 138-147.
- Payne, S. (2003). *A History of Fascism: 1914-45*. Taylor & Francis Group.
- Prinz, J. (2007). *The Emotional Construction of Morals*. Oxford University Press.
- Rejali, D. (2004). Friend and Enemy, East or West: Political Realism in the Work of Usama bin Ladin, Carl Schmitt, Niccolo Machiavelli and Kai-Ka'us ibn Iskandar. *Historical Reflections*, 30(3), 425-443.
- Robin, C. (2011). *The Reactionary Mind*. Oxford University Press.
- Schmitt, C. (2009). *El concepto de lo político*. Alianza editorial.
- Skarlatos, T. (2018). Prejudice and Pride in Hungary: Inside the Far Right. [Video documental]. *Al Jazeera*. URL: <https://www.aljazeera.com/programmes/radicalised-youth/2018/10/prejudice-pride-hungary-181029060026570.html>.
- Sloterdijk, P. (2013). *In the World Interior of Capital. For a Philosophical Theory of Globalization*. Polity Press.
- Sorel, G. (1925). *Reflections on Violence*. George Allen & Unwin.
- Varga, S. (2015). Identifications, Volitions and the Case of Successful Psychopaths. *Dialectica*, 69(1), 87-106.
- Vernant, J. P. (1973). *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*. Ariel.
- Welch, D. (2004). Nazi Propaganda and the *Volksgemeinschaft*: Constructing a People's Community. *Journal of Contemporary History*, 39(2), 213-238.

<http://doi.org/10.21555/top.v0i61.1168>

Human Rationality: Explanations from Cognitive Science and the Philosophy of Logic

Racionalidad humana: explicaciones desde la ciencia cognitiva y la filosofía de la lógica

Gabrielle Ramos García
Universidad Nacional Autónoma de México
México
gabrielle.rg@filos.unam.mx

Recibido: 25 – 02 – 2019.
Aceptado: 17 – 06 – 2019.
Publicado en línea: 23 – 06 – 2021.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution
-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Abstract

In what follows I seek to answer the question on whether it is possible to integrate two different lines of research on human rationality: on the one hand, some philosophical lines of research of a cognitivist nature (Stanovich, 2002, 2009, 2016), and, on the other, lines of research on the logical reasoning of human agents and normative criteria (Harman, 1984; Morado, 2003; Aliseda, 2004). My answer to such questioning will be affirmative. To defend my point, I shall proceed as follows: first, in sec. 2 I offer the antecedents and characteristics of the cognitivist notion of “intelligence” that has greater acceptance today, the general theory of intelligence, also known as the *g factor*. Throughout sec. 3 I present the elements thanks to which it has been considered that although *g factor* manages to satisfactorily evaluate the phenomenon of intelligence, it ignores relevant characteristics from the perspective of what rationality has been considered to be (Sternberg, 1985; Stanovich, 2009). Then, in sec. 4, I present some notions of rationality available in literature on the philosophy of logic (Harman, 1984; Morado, 2003; Aliseda, 2004), and I evaluate what are the distinctive elements of each of these characterizations. In sec. 5, I defend that it is possible to improve our understanding of cognitive styles from the elements of the philosophy of logic exposed in section four.

Keywords: (human) intelligence; rationality; dysrationalia; logical reasoning.

Resumen

En lo que sigue buscaré responder a la pregunta sobre la posibilidad de la integración de dos programas de investigación distintos sobre la racionalidad humana: por un lado, algunos programas filosóficos de corte cognitivista (Stanovich, 2002, 2009, 2016) y por el otro, programas de investigación sobre el razonamiento lógico de agentes humanos y criterios de normatividad (Harman, 1984; Morado, 2003; Aliseda, 2004). Mi respuesta a tal cuestionamiento será afirmativa. Para defenderla, procederé de la siguiente manera: primero, en la sec. 2 ofreceré los antecedentes y características de la noción cognitivista de

“inteligencia” que cuenta con mayor aceptación en la actualidad, la teoría general de la inteligencia, también conocida como *factor g*. A lo largo de la sec. 3 expondré los elementos por los cuales se ha considerado que si bien *factor g* logra evaluar satisfactoriamente el fenómeno de la inteligencia, soslaya características relevantes desde la perspectiva de lo que se ha considerado racionalidad (Sternberg, 1985; Stanovich, 2009). Luego, en la sec. 4, presentaré algunas nociones de “racionalidad” disponibles en la literatura de filosofía de la lógica (Harman, 1984; Morado, 2003; Aliseda, 2004) y evaluaré cuáles son los elementos distintivos de cada una de estas caracterizaciones. En la sec. 5 defenderé que es posible mejorar la comprensión que tenemos de los estilos cognitivos a partir de los elementos de filosofía de la lógica expuestos en la sección cuatro.

Palabras clave: inteligencia (humana); racionalidad; disracionalidad; razonamiento lógico.

1. Introducción

Preguntar por las razones por las cuales creemos algo es un aspecto elemental de la filosofía. Algunos filósofos contemporáneos suscriben la distinción entre razones normativas (i. e. que epistémicamente pueden considerarse justificaciones) y razones motivadoras (i. e. razones por las que los agentes, personalmente, llevan a cabo tal o cual acción); existe una tercera clase de razones, las razones explicativas: razones que explican una acción sin necesariamente considerarlas justificadas (Alvarez, 2016). Aunque nuestra tarea filosófica suele apuntar a encontrar razones con base en las cuales creeríamos justificada una postura, mis aspiraciones en esta ocasión son más moderadas: me propongo contestar la siguiente pregunta: ¿de qué forma podemos mejorar nuestra comprensión de los *estilos cognitivos* desde la filosofía de la lógica?, es decir, busco dar razones por las que, sin presumir que he logrado a cabalidad una justificación epistémica, podríamos aseverar que la filosofía de la lógica aporta, en términos explicativos, elementos para mejorar la comprensión que tenemos de los estilos cognitivos.

Procederé de la siguiente forma: en primer lugar, hablaré sobre las características de *factor g*, a saber, la teoría de la inteligencia más connotada en la actualidad. Expondré las razones por las que le ha

sido conferida la más amplia confiabilidad en lo que a teorías de la inteligencia se refiere; en segundo lugar, expondré las razones por las que, a pesar del éxito que *factor g* logra respecto a la medición de la inteligencia, ha sido desafiada con respecto a su capacidad para evaluar la racionalidad; hablaré en este punto sobre el fenómeno de la *disraccionalidad*. Explicaré por qué algunos cognitivistas consideran que la inteligencia y la racionalidad son fenómenos distintos, y que la primera encuentra una adecuada descripción y herramienta de medición en *factor g*, en tanto que la segunda puede ser mejor comprendida a partir de los estilos cognitivos. En tercer lugar presentaré algunos elementos de filosofía de la lógica contemporánea relacionados con el fenómeno de la racionalidad: la relevancia del enfoque externalista, las inferencias ampliativas y la posibilidad de retractar creencias; posteriormente integraré los elementos expuestos en la sección anterior para evaluar la forma en que son explicativos de los estilos cognitivos; finalmente, en las conclusiones, hablaré sobre algunas limitaciones que observo respecto al proyecto cognitivista de medición de la racionalidad.

2. La noción de “inteligencia” en las ciencias cognitivas contemporáneas

Aunque distintas teorías han sido postuladas para explicar y medir el fenómeno de la inteligencia, la teoría que goza de mayor aceptación en la actualidad es la teoría general de la inteligencia (también conocida como *factor g*). *Factor g* postula que a la evaluación conjunta de habilidades cognitivas (e. g. vocabulario, habilidad numérica, conocimiento) se le puede considerar la inteligencia general de un agente (Gardner, 2011); se trata de una teoría fuertemente relevante por su alto poder predictivo respecto al potencial de éxito en los rubros académico, laboral o de estratificación social en general (Nyborg, 2003; Gottfredson, 1997). En esta sección hablaré sobre las características que le han valido a *factor g* el papel central que juega entre las distintas teorías acerca de la inteligencia.

Tanto la aparición como el desarrollo de la teoría general de la inteligencia se vinculan estrechamente con la aparición y desarrollo de la práctica de la psicometría; una y otra han conformado un binomio cuya estabilidad ha valido la relevancia que las ciencias cognitivas contemporáneas confieren a *factor g*. La primera versión de la teoría general de la inteligencia fue publicada por Spearman en 1904; aunque su batería para medir la inteligencia no resultó tan exitosa, la idea de

contar con un índice único de habilidad cognitiva para los agentes es algo que prevaleció en sus trabajos posteriores, y que a la postre se consolidó como lo que hoy se conoce como *coeficiente intelectual*¹ (en adelante, CI).

Se considera que la primera batería de pruebas que logra consistentemente medir la inteligencia fue publicada por Binet y Simon en 1905; el aspecto que distinguía a su colección de pruebas del resto, de acuerdo con el propio Binet, era la *cientificidad*. Las dos características que (en conjunción) valieron a las pruebas de Binet y Simon distinguirse del resto fueron la medibilidad, i. e. sus baterías contaban con una escala, y la predictibilidad, es decir, a los resultados de sus mediciones se les podía atribuir un poder predictivo aceptable con respecto a la habilidad cognitiva que los agentes en quienes se aplicaban eran capaces de desempeñar.

Con el avance del siglo XX, la popularidad de las pruebas para medir el CI se distendió; *factor g* se caracterizó por ser una teoría flexible: fue mejorada a través de los trabajos del propio Spearman, quien toda su vida se mostró dispuesto a desafiar su propia teoría. Pero no sólo eso: en los sesenta, *factor g* continuó refinando la comprensión del fenómeno de la inteligencia, incluyendo, por ejemplo, la distinción entre inteligencia fluida e inteligencia cristalizada;² adicionalmente, la teoría se fue modificando y tuvo la capacidad de incorporar elementos de habilidad cognitiva distintos a los que consideraba originalmente, como es el caso de la memoria de trabajo.³ En síntesis, la versión contemporánea de *factor g* (cfr. Jensen, 1998 ; Carroll, 2003) ostenta tres características que la teoría desarrolló y conservó a través de su historia: medibilidad,

¹ Originalmente, al resultado de tomar la edad mental (determinada por las pruebas) y dividirla por la edad cronológica se le llamó *coeficiente intelectual*; esta noción fue postulada por Stern en 1914. Hoy en día, el CI está basado en una variedad más amplia de pruebas de habilidad cognitiva que en los orígenes de la psicometría, pero sigue estimándose que es posible contar con una cifra única de CI para cada persona.

² En breve, “inteligencia fluida” se refiere al tipo de habilidad que los agentes utilizan cuando actúan rápidamente, en tanto que “inteligencia cristalizada” se refiere a procesos donde es posible evaluar conocimientos o habilidades ya adquiridas (cfr. Horn y Cattell, 1966).

³ Tipo de memoria donde existe una central ejecutiva responsable de coordinar y monitorear las funciones visuales y auditivas, así como establecer la relación con la memoria a largo plazo (cfr. Baddeley y Hitch, 1974).

predictibilidad y flexibilidad. Estas características, a mi parecer, son las que le han valido contar con mayor aceptación entre las estudiosas de las ciencias cognitivas.

3. Estilos cognitivos: qué es lo que *factor g* pierde de vista

Para mediados de los ochenta, *factor g* contaba ya con una amplia tradición como la teoría más aceptada para explicar el fenómeno de la inteligencia; la maquinaria psicométrica asociada a *factor g* contaba, naturalmente, con la misma aceptación: obtener un buen resultado en una prueba de CI prácticamente era sinónimo de ser inteligente. Sin embargo, un grupo de cognitivistas se encontraron con un problema que *factor g* parecía no poder explicar: el fenómeno de la *disraccionalidad*. En esta sección explicaré en qué consiste el fenómeno de la disraccionalidad y hablaré de por qué, a pesar de los buenos resultados de la teoría general de la inteligencia, el fenómeno de la racionalidad parece rebasar la comprensión de *factor g* y encontrar una explicación más satisfactoria en los llamados *estilos cognitivos*.

En el apartado anterior hablé sobre la confiabilidad que se confiere a *factor g* y las pruebas asociadas a esta teoría; en breve, las personas en general tenían (y tienen) confianza en que un agente que obtiene resultados satisfactorios al aplicarse una prueba de CI tendrá un desempeño racional al desenvolverse en tareas de la vida diaria. Sin embargo, esto no siempre es el caso. Autores como Sternberg y Stanovich apuntaron a la siguiente anomalía: es posible que las personas cuenten con un alto CI, de acuerdo con las pruebas, y sin embargo tengan comportamientos que difieren de aquéllos que se suelen considerar inteligentes. A este fenómeno se refirieron como *disraccionalidad*.

El caso del club MENSA es uno de los más ilustrativos para el fenómeno de la disraccionalidad. MENSA es una asociación norteamericana que tiene entre sus objetivos “identificar y fomentar la inteligencia para beneficio de la humanidad” (*sic*) (Mensa International, s. f.);⁴ para pertenecer a esta asociación es condición necesaria presentar una prueba de CI y ubicarse entre el 2% más alto de la población. Lo anterior (siguiendo lo establecido por *factor g*) supondría que el comportamiento de los miembros del club MENSA es siempre racional,

⁴ “[...] to identify and foster human intelligence for the benefit of humanity”.

puesto que está probado que cuentan con inteligencia tal como *factor g* la entiende; sin embargo, dentro de los miembros del club MENSA se encontró que el 44% de los miembros creen en la astrología y el 56% en la existencia de visitantes extraterrestres (cfr. Stanovich, 1993, p. 503). Las creencias en sí mismas no son racionales ni irracionales (ninguna); éste se considera un caso de disracionalidad dado que los miembros del club MENSA han demostrado ser inteligentes (en términos de *factor g*), y se esperaría que fuesen capaces de calibrar la veracidad que le confieren a una creencia basándose en la evidencia (Moore, 1899). Sin embargo, tanto creer en la astrología como en los visitantes alienígenas carece de sustento empírico y contraviene, por ende, lo que se esperaría de una persona inteligente.

Para la mayor parte de los cognitivistas, el problema de la disracionalidad no implicó que había que renunciar a *factor g*, pues consideraron que la teoría y su andamiaje psicométrico evaluaba satisfactoriamente la inteligencia computable; perdía de vista, sin embargo, otros aspectos del comportamiento inteligente que van más allá de la inteligencia algorítmica: los estilos cognitivos. Los estilos cognitivos se refieren a la forma en que los individuos piensan, perciben, recuerdan información y administran la información; son observables en disposiciones tales como:

- (1). Tendencia a recolectar información antes de tomar una decisión.
- (2). Disposición para pensar un asunto en extenso antes de dar una respuesta.
- (3). Tendencia a explícitamente sopesar pros y contras de situaciones antes de tomar una decisión.
- (4). La tendencia a observar detalles finos y evitar visiones absolutas.
- (5). Tendencia a calibrar el grado de fuerza de la opinión propia con respecto al grado de evidencia disponible.

- (6). Tendencia a buscar distintos puntos de vista previo a llegar a una conclusión.
- (7). La tendencia a anticipar las consecuencias antes de llevar a cabo una acción.

Al igual que “disracionalidad”, “estilos cognitivos” se trata de una noción referida tanto en psicología como en teoría educativa (cfr. Lucas-Stannard, 2003). No existe como tal una noción estándar de “estilos cognitivos”, pero comúnmente se les describe como la forma en que el individuo percibe el conocimiento y procesa información; los estilos cognitivos permiten incorporar tanto procesos racionales como no racionales al análisis de la toma de decisiones, puesto que reconoce los sesgos y valores subjetivos (cfr. Mughal, Busari, Qasim, Nizamani, Rasool, Jalil, y Ahmed, 2016). A decir de Stanovich, las diferencias individuales en las disposiciones del pensamiento determinan la variación en la forma en que las personas establecen sus metas, valores y su propia regulación epistémica, es decir, determinan el pensamiento y actuar racionales. Todos estos aspectos exceden lo que *factor g* puede evaluar y medir (cfr. Stanovich 2002, 2009).

Sin embargo, hay al menos tres aspectos que me parece relevante apuntar respecto a los estilos cognitivos considerados como signo de racionalidad: en primer lugar, la exhibición de un comportamiento identificable con el ejercicio de un estilo cognitivo no es inequívocamente evidencia de la racionalidad de los agentes; es decir, hay muchas razones por las que las personas pueden llevar a cabo una acción o suscribir una creencia (o bien cesar en ello), y ninguna de ellas es inequívocamente signo de racionalidad. En segundo lugar, los estilos cognitivos no son *maximizables*;⁵ es decir, persistir en una disposición del pensamiento buscando el mejor rendimiento posible se traduciría en situaciones absurdas o de una parálisis del juicio, por ejemplo, si los agentes siguieran acopiando información indefinidamente o sopesando diferentes puntos

⁵ Esta es una noción importante para cognitivistas *à la* Stanovich dado que consideran que los agentes se comportan racionalmente en la medida en que son capaces de optimizar el rendimiento de sus acciones como lo harían siguiendo axiomas de elección, tal como sucede en teoría de la decisión (cfr. Stanovich, 2016, p. 7); no desarrollaré este punto en extenso porque el objetivo del trabajo es observar el carácter explicativo de la filosofía de la lógica respecto a los estilos cognitivos, y el tema de los axiomas de elección es más bien limítrofe.

de vista sin llegar nunca a una decisión. En tercer lugar, dado que no existe una noción estándar de lo que son los estilos cognitivos, tampoco es fácil encontrar una justificación para el papel que se les ha conferido como directrices respecto del comportamiento racional. Este último es el aspecto que más me interesa en esta investigación; en la siguiente sección desarrollaré las razones por las cuales considero que la literatura en filosofía de la lógica puede aportar elementos explicativos respecto a la racionalidad de los estilos cognitivos.

4. El fenómeno de la racionalidad desde la perspectiva de la filosofía de la lógica

Hasta aquí quedó establecido que, de acuerdo con una facción significativa de cognitivistas, *factor g* en conjunción con estilos cognitivos conforman una descripción aceptable de lo que son, respectivamente, los fenómenos de la inteligencia y la racionalidad; se trata de cosas diferentes en la medida en que la inteligencia se refiere a la habilidad computable (medida por el andamiaje psicométrico de *factor g*) y la racionalidad es más bien descrita por los estilos cognitivos, o disposiciones del pensamiento. El proyecto de cognitivistas como Stanovich (2016) es lograr la medición de un *coeficiente de racionalidad*, de manera análoga a aquélla en que contamos con un coeficiente intelectual; en este trabajo no seguiré esa vía, sino que me enfocaré en presentar elementos de filosofía de la lógica que, en mi opinión, pueden ayudar a mejorar la comprensión de los estilos cognitivos y, con ello, nuestra noción de la racionalidad humana. Para ello me referiré a tres hitos en la filosofía de la lógica contemporánea relacionados con el fenómeno de la racionalidad: la pugna entre internalismo y externalismo, inferencias ampliativas y retractabilidad.

4.1 Internalismo vs. externalismo

La pregunta que sirve como hilo conductor al resto de esta sección es la siguiente: “¿tiene la lógica un lugar privilegiado con respecto al razonamiento?” En 1984, Gilbert Harman intentó responder a esta pregunta y, aunque no logró ofrecer una respuesta concluyente (en sus propias palabras), sí tuvo un impacto considerable en la filosofía de la lógica de los años posteriores a la publicación de su artículo *Logic and Reasoning*. A continuación puntualizo algunos de los aspectos

más relevantes en torno al fenómeno de la racionalidad del trabajo de Harman.

- La clausura lógica es distinta de la clausura epistémica: aunque los agentes tengan la información completa de la cual se siga necesariamente (incluso deductivamente) una conclusión, no es condición necesaria que lleven a cabo la inferencia que lleva de las premisas a la conclusión; incluso puede suceder que lleguen a la conclusión pero sencillamente no la tomen por verdadera.
- Deducir no es lo mismo que revisar creencias: en este punto, Harman se refiere a la confusión que existe en filósofos de su tiempo que parecen homologar la inferencia deductiva con la inferencia humana; Harman enfatiza que las inferencias de las personas no pueden ser exclusivamente deductivas, pues:
- La lógica no es la única fuente de inferencias inmediatas: lo anterior lleva a Harman a la conclusión de que los agentes humanos obtienen información que salvaguarda su integridad por muchas vías distintas de las inferencias deductivas.

Poco tiempo después de la publicación del artículo de Harman, Jim Mackenzie publicó *Reason and Logic* (1989), apuntando lo que, a su parecer, era el defecto que explicaba la imposibilidad de Harman para llegar a una conclusión respecto al papel de la lógica con respecto a la racionalidad: el trabajo de Harman estaba hecho desde una perspectiva completamente internalista, es decir, consideraba las relaciones de inferencia deductiva solamente desde la perspectiva del sujeto y la lógica; a decir de McKenzie, la racionalidad no se presenta en este ámbito, sino que se trata de un fenómeno social, i. e. hace falta una perspectiva externalista para comprender la forma en que es pertinente o no predicar si una conducta o creencia es racional o no lo es.

Ines Skelac (2017) lleva este planteamiento más lejos cuando postula que el carácter normativo de (prácticamente) cualquier cosa lo aprendemos socialmente, pues sólo en la interacción con los otros aprendemos qué cosas son admisibles y qué cosas no: desde la gramática,

pasando por las reglas de la lógica y sobre todo poniendo el énfasis en las implicaturas⁶ à la Grice, pues específicamente en casos como éste los acuerdos tácitos de los hablantes demandan la comprensión de una serie de códigos, convenciones y acuerdos cuyo cumplimiento derivará en una comunicación exitosa y cuyo incumplimiento derivaría no sólo en comunicación trunca, sino en la presunción de falacias e irracionalidad.

McKenzie no considera que Harman esté equivocado en sus apuntes respecto a la racionalidad, sencillamente observa que el enfoque internalista no es suficiente para comprender el fenómeno a cabalidad y que el carácter racional o irracional de una creencia o acción se juzga de acuerdo con un contexto. En el siguiente apartado abundaré en dos de los aspectos presentados en esta sección: clausura epistémica y la naturaleza de las inferencias humanas; en el último apartado de esta sección me referiré a la revisión de creencias.

4.2 Inferencias ampliativas

Aunque la discusión entre Harman y McKenzie aporta elementos que nos permiten avanzar en la comprensión del fenómeno de la racionalidad, de varias formas está muy centrada en el paradigma deductivo de la lógica clásica. Como mencioné líneas atrás, Harman ya advertía que las inferencias humanas no podían ser solamente deductivas, pero no abundó en la naturaleza de las inferencias no-deductivas; en esta sección, brevemente, expondré algunas características de este tipo de inferencias.

Siguiendo a Atocha Aliseda (2004), podemos distinguir a las inferencias en explicativas y ampliativas. Las inferencias explicativas no amplían nuestro conocimiento, sino que hacen explícitos algunos aspectos de éste; el único caso de este tipo de inferencia es la deducción. Las inferencias ampliativas, como su nombre lo dice, sí pueden expandir nuestro conocimiento; entre éstas se encuentran la abducción, la inducción y la analogía (que se considera una forma de inducción; cfr. Psilos, 2001).

⁶ I. e. preferencias mediante las cuales los agentes no dicen cosas explícitamente, sino que las dan a entender. Son postuladas por Grice en 1975 y son una referencia relevante en la forma de estudiar la pragmática en la filosofía del lenguaje contemporánea (e. g. "Es muy serio para ser cubano" sugiere que existe una predisposición generalizada con respecto a las personas de nacionalidad cubana para tener un carácter especialmente alegre).

Las inferencias ampliativas juegan un papel central en el desarrollo de nuestras prácticas científicas dado que no podríamos contar con nuevo conocimiento si como único recurso inferencial tuviésemos a la deducción (i. e. si dejáramos de contar con inferencias ampliativas, sólo podríamos saber lo que ya sabemos). En la historia de la ciencia se han documentado un buen número de casos donde las inferencias ampliativas, contraviniendo incluso cosas que se consideraban conocimiento ya afianzado, han fungido como directriz en el desarrollo de nuevas teorías para comprender fenómenos científicos.⁷

Las inferencias ampliativas requieren del estudio de relaciones de consecuencia lógica distintas de aquélla propia de la deducción, pues aquel modelo no se ajusta a las razones por las que conferimos credibilidad a las inferencias ampliativas. Es importante notar los siguientes tres contrastes que existen con respecto a la deducción:

- A diferencia de como sucede en la deducción, al llevarse a cabo una inferencia ampliativa en ninguno de los casos la conclusión está contenida como tal en las premisas.
- En el modelo deductivo, la verdad de las premisas garantiza la verdad de la conclusión; éste no es el caso en las inferencias ampliativas. La presunción de “verdad” siempre tendrá un carácter más bien probable, que responderá a la confiabilidad de la evidencia que sustenta la creencia en cuestión.

⁷ En pocas palabras, la ciencia empírica irremediamente va de la mano de la inducción, entendida como la colección de casos de los cuales se puede presumir una uniformidad probable (aunque no una universalidad deductiva); la abducción es descrita como un proceso de razonamiento utilizado para dar cuenta de una situación confusa, es decir, se trata de un tipo de inferencia mediante el cual los científicos han postulado explicaciones para fenómenos que la ciencia normal de su tiempo no puede explicar (e. g. el descubrimiento de Neptuno). la analogía se considera un caso de inducción, aunque podría decirse que se encuentra en algún lugar entre la inducción y la abducción; en pocas palabras, es un tipo de inferencia en el que, al observarse una semejanza entre dos fenómenos, se postula una explicación para el fenómeno desconocido basándose en el conocido (e. g. Galileo postulando la existencia de montañas en la luna para explicar la proyección de sombras que observaba sobre su superficie).

- En las inferencias ampliativas (especialmente en el caso de la abducción) es importante prestar atención a la información relevante para el contexto en el que se pretende postular una explicación para un fenómeno.

El estudio de las inferencias ampliativas responde con creces a las preocupaciones externadas por Harman respecto al carácter de las inferencias humanas que consigné en el apartado anterior; en el siguiente apartado me referiré a un aspecto relacionado con la revisión de creencias: la retractabilidad o no monotonicidad.

4.3 Retractabilidad

“Monotonía” o “monotonicidad” se refiere al hecho de que un argumento válido no puede hacerse inválido (ni uno inválido volverse válido) agregando nuevas premisas. La lógica clásica, por ejemplo, es monotónica. La posibilidad de pensar en una lógica no monotónica resulta de amplio interés si consideramos que, a diferencia de lo que presume el modelo clásico de la lógica, nuestros cuerpos de conocimiento son cambiantes. La ciencia basada en inferencias inductivas supone la posibilidad de encontrar contraejemplos y de ser refutada alguna vez, como de hecho suele suceder en el avance de las ciencias. A este curso de eventos se le conoce como *cambio de paradigma* o *revolución científica*; entre los casos más célebres se encuentra, por ejemplo, la revolución copernicana.

La posibilidad de cancelar el estatus de “verdad” que se ha conferido a una es una característica importante en el desarrollo de las ciencias, pero no sucede ni es útil sólo en la *gran escala* del pensamiento científico: tiene que ver directamente con la forma en que calibramos nuestras creencias. Siguiendo a Raymundo Morado (2013), esto es especialmente relevante cuando trabajamos con inferencias no deductivas, pues de origen sabemos que estamos tratando con inferencias falibles; sin embargo, es relevante lograr encontrar un equilibrio entre la logicidad (clásica) más fuerte y el trivialismo, pues es indeseable tanto ceñirnos férreamente a creencias que (dada cierta evidencia) convendría desechar, como lo es que cualquier postulado resulte igualmente admisible.

De nuevo, como vimos en el apartado de inferencias ampliativas, los agentes tienen la tarea de observar qué información guarda relevancia en un determinado contexto: en qué momento es útil mantener el carácter de

verdadera que se confiere a una creencia y en qué momento es preferible retractarlo. En el siguiente apartado presentaré las razones por las que considero que los elementos de filosofía de la lógica contemporánea que expuse en esta sección pueden resultar de ayuda para mejorar nuestra comprensión de los estilos cognitivos.

5. Comprendiendo los estilos cognitivos a partir de la filosofía de la lógica

Considerando los tres elementos revisados en la sección anterior (el carácter externalista de la racionalidad, las inferencias ampliativas y la no monotonicidad), en este apartado buscaré mostrar la forma en que la filosofía de la lógica puede aportar explicaciones respecto a las razones por las que los cognitivistas asocian los estilos cognitivos con el comportamiento racional.

Comenzaré con los primeros tres estilos cognitivos de la lista de Stanovich (2016):

- (1). Tendencia a recolectar información antes tomar una decisión.
- (2). Disposición para pensar un asunto en extenso antes de dar una respuesta.
- (3). Tendencia a explícitamente sopesar pros y contras de situaciones antes de tomar una decisión.

Estos tres estilos cognitivos hacen referencia al acopio de información y la evaluación de ésta; desde la perspectiva cognitivista, apuntan a aspectos mayormente vinculados con la inteligencia tal como *factor g* la entiende (almacenamiento y cómputo de información). Esto no es un defecto en el planteamiento de los estilos cognitivos: los cognitivistas a *la* Stanovich estiman que el comportamiento racional involucra procesos cognitivos de distintos tipos. La disposición para recolectar y evaluar información es esencial para posibilitar el ejercicio de la racionalidad, aunque no alcance a ser ésta en sí misma.

Los siguientes dos estilos cognitivos, en contraste, están orientados al hecho de que es deseable que nuestras creencias sean retractables:

- (4). La tendencia a observar detalles finos y evitar visiones absolutas.

- (5). Tendencia a calibrar el grado de fuerza de la opinión propia con respecto al grado de evidencia disponible.

Como expuse en el apartado anterior, la retractabilidad es una característica deseable en los cuerpos de conocimiento cambiantes; estos dos estilos cognitivos describen el comportamiento de agentes que están al tanto de la posibilidad de que juicios o proposiciones que en un contexto se considerarían verdaderas, a la luz de nueva información o de la cancelación de información con la que se contaba, demanden una revisión de creencias por parte del agente en cuestión.

Por último me referiré a los estilos cognitivos que están asociados con las inferencias ampliativas:

- (6). Tendencia a buscar distintos puntos de vista previo a llegar a una conclusión.
- (7). La tendencia a anticipar las consecuencias antes de llevar a cabo una acción.

Las inferencias ampliativas, particularmente la abducción, están asociadas con el pensamiento creativo y la postulación de nuevo conocimiento;⁸ las dos tendencias descritas en estos últimos estilos cognitivos apuntan a la capacidad del agente de desarrollar un tipo de pensamiento contrafáctico, i. e. visualizar escenarios distintos al mundo actual y las consecuencias que en éste podría tener una acción determinada.

En este punto estimo haber logrado dos cosas: mostrar que en efecto el comportamiento racional, ya sea en el establecimiento de creencias o en la toma de decisiones, integra características propias de la habilidad computable (i. e. la inteligencia tal como *factor g* la entiende) y, más importante para este trabajo, que en la literatura de la filosofía de la lógica encontramos explicaciones con base en las cuales los estilos cognitivos

⁸ En breve, hay una diferencia entre el contexto de justificación, propio de la ciencia normal, y el contexto de descubrimiento. En el primero los científicos operan con cuerpos de conocimiento fijos de los que esperan resultados en alguna forma predeterminados; en el contexto de descubrimiento, un agente anómalo postula una variación para el cuerpo de conocimiento que lo expande y a veces pudiera cancelar algunas de las creencias antes establecidas (cfr. Aliseda, 2004).

pueden pensarse justificadamente como características distintivas del pensamiento racional.

6. Conclusiones

De la revisión de los tres elementos de lógica filosófica que expuse recogimos que: (a) la perspectiva externalista ayuda a tener una visión más completa respecto a la racionalidad humana, (b) es importante considerar los distintos tipos de inferencia (explicativas y ampliativas) para entender el fenómeno de la racionalidad, y (c) es igualmente relevante que un agente que se precie de ser racional cuente con la posibilidad de decidir en qué momentos podría retractar la veracidad que ha atribuido a sus creencias. Estos tres aspectos, como vimos en el apartado cinco, respaldan el carácter de racional que los cognitivistas confieren a los estilos cognitivos.

Con respecto a la descripción que Stanovich hace de la *disracionalidad*: él la describe como “la condición de actuar en contra de lo que la razón dictaría, a pesar de contar con la inteligencia adecuada”. Hasta este punto ha quedado muy claro qué es lo que Stanovich entiende por “la inteligencia adecuada” (i. e. lo que mide *factor g*); sin embargo, y sobre todo a la luz de lo expuesto en el apartado cinco, me resulta muy dudoso que pueda existir un consenso universal respecto a qué es lo que “la razón dictaría”. No me parece que haya elementos para contestar las siguientes dos preguntas: ¿quién decide qué es lo que la razón dictaría?, y ¿bajo qué criterios?

Del apartado cinco se concluye que es muy probablemente erróneo pensar que existe un único *principio de racionalidad*; de igual forma, que es *lo más racional* dependerá del contexto en el que se establece una creencia y la información accesible al agente al momento de establecer dicha creencia. Adicionalmente, no puede perderse de vista que los contextos son cambiantes y, en consecuencia, la racionalidad ha de ser contextual y adaptativa. Los estilos cognitivos son una buena referencia en cuanto a la forma en que el comportamiento racional es observable; la evaluación respecto al carácter normativo que podemos (o no) conferirles puede encontrar explicación en elementos de filosofía de la lógica como los que fueron aquí presentados.

Referencias

- Aliseda, A. (2004). Logics in Scientific Discovery. *Foundations of Science*, 9(3), 339–363.
- Alvarez, M. (2016). Reasons for Action: Justification, Motivation, Explanation. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. E. N. Zalta (ed.). URL: <https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/reasons-just-vs-expl/>.
- Binet, A. y Simon, T. (1916). New Methods for the Diagnosis of the Intellectual Level of Subnormals. *The Development of Intelligence in Children*. (pp. 191-244). E. S. Kite (trad.). Publications of the Training School at Vineland.
- Baddeley, A. D. y Hitch, G. (1974). Working Memory. En G. H. Bower (ed.), *The Psychology of Learning and Motivation: Advances in Research and Theory*. Volumen 8. (pp. 47–89). Academic Press.
- Carroll, J. B. (2003) The Higher-stratum Structure of Cognitive Abilities: Current Evidence Supports g and About Ten Broad Factors. En H. Nyborg (ed.), *The Scientific Study of General Intelligence: Tribute to Arthur R. Jensen*. (pp. 5-21). Elsevier Science-Pergamon Press.
- Gardner, M. K. (2011). Theories of Intelligence. En M. A. Bray and T. J. Kehle (eds.), *The Oxford Handbook of School Psychology*. (pp. 79-100). Oxford University Press.
- Gottfredson, L. S. (1997). Why g Matters: The Complexity of Everyday Life. *Intelligence*, 24(1), 79-132. DOI: [http://dx.doi.org/10.1016/S0160-2896\(97\)90014-3](http://dx.doi.org/10.1016/S0160-2896(97)90014-3).
- Grice, H. P. (1975). Logic and Conversation. En P. Cole and J. L. Morgan (eds.), *Syntax and Semantics. Volume 3. Speech Acts*. (pp. 41-58). Brill.
- Harman, G. (1984). Logic and Reasoning. *Synthese*, 60(1), 107–127.
- Horn, J. L. y Cattell, R. B. (1966). Refinement and Test of the Theory of Fluid and Crystallized General Intelligences. *Journal of Educational Psychology*, 57, 253-270.
- Jensen, A. R. (1998). *The g Factor: The science of Mental Ability*. Praeger Publishers-Greenwood Publishing Group.
- Lucas-Stannard, P. (2003). Cognitive Styles: A Review of the Major Theories and Their Application to Information Seeking in Virtual Environments. *Information Science Journal*, 1–18.
- Mackenzie, J. (1989). Reasoning and Logic. *Synthese*, 79(1), 99-117.

- Mensa International. (s. f.). *About Us*. Recuperado el 14 de abril del 2021.
URL: <https://www.mensa.org/mensa/about-us>.
- Morado, R. (2003). Racionalidad y lógicas no deductivas. *Iztapalapa: Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 54, 131-144.
- Moore, G.E. (1899) The nature of judgement. *Mind*, 8(2), 176-193, DOI: <https://doi.org/10.1093/mind/VIII.2.176>.
- Mughal, Y. H., Busari, A. H., Qasim, F., Nizamani, Q., Rasool, S., Jalil, F. y Ahmed, Z. (2016). Synthesizing the Theories and Models of Cognitive Style: Reviewing the Literature. *Science International*, 28(2), 1463-1468.
- Nyborg, H. (2003) *The Scientific Study of General Intelligence: Tribute to Arthur R. Jensen*. Elsevier Science-Pergamon Press.
- Psillos, S. (2000). Abduction: Between Conceptual Richness and Computational Complexity. En P. A. Flach y A. C. Kakas (ed.), *Abduction and Induction. Essays on their Relation and Integration*. (pp. 59-74). Springer.
- Skelac, I. (2017). What We Talk About When We Talk About Logic as Normative for Reasoning. *Philosophies*, 2(2), 8. DOI: <https://doi.org/10.3390/philosophies2020008>.
- Spearman, C. (1904) General Intelligence, Objectively Determined and Measured. *American Journal of Psychology*, 15, 201-293.
- Stanovich, K. E. (1993). Dysrationalia: A New Specific Learning Disability. *Journal of Learning Disabilities*, 26(8), 501-515.
- ____ (2002). Rationality, Intelligence, and Levels of Analysis in Cognitive Science: Is Dysrationalia Possible? En R. J. Sternberg (ed.), *Why Smart People Can Be So Stupid*. (pp. 124-158). Yale University Press.
- ____ (2009). *What Intelligence Tests Miss: The Psychology of Rational Thought*. Yale University Press.
- Stanovich, K. E., West, R. F. y Toplak, M. E. (2016). *The Rationality Quotient: Toward a Test of Rational Thinking*. MIT press.
- Stern, W. (1914). *Educational Psychology Monographs. Volume 13. The Psychological Methods of Testing Intelligence*. G. M. Whipple (trad.). Warwick & York.
- Sternberg, R. J. (1985). *Beyond IQ: A Triarchic Theory of Human Intelligence*. Cambridge University Press.
- ____ (2002). *Why Smart People Can Be So Stupid*. Yale University Press.

<http://doi.org/10.21555/top.v0i61.1197>

The Suffering of Invertebrates: An Approach from Animal Ethics

El sufrimiento de los invertebrados: una aproximación desde la ética animal

Alejandro Villamor Iglesias
Instituto de Educación Secundaria
Carmen Martín Gaité
España
alejandrovillamoriglesias@yahoo.es
<https://orcid.org/0000-0001-7265-7528>

Recibido: 03 – 07 – 2019.

Aceptado: 16 – 10 – 2019.

Publicado en línea: 23 – 06 – 2021.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution
-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Abstract

Invertebrate animals are usually seen as a kind of “aliens” which do not deserve any moral consideration. However, there is a growing amount of evidence indicating that many of them do have the capacity to experience pain. The same criteria that are usually applied in order to infer that vertebrates are sentient beings (behavioral response, learning capacity, memory, a certain specific neurophysiological structure...) lead to the idea that many invertebrates are sentient as well. Therefore, under the skeptical premise that we have no direct evidence of the experience of pain in vertebrates, we are forced to hold that it exists in both vertebrates and invertebrates.

Keywords: sentience; nociception; invertebrate suffering; anti-speciesism.

Resumen

Los animales invertebrados son comúnmente vistos como una suerte de “aliens” que no merecen ninguna consideración moral. No obstante, una creciente cantidad de evidencias nos indica que muchos de ellos poseen la capacidad de experimentar dolor. Los mismos criterios que son normalmente empleados para inferir que los vertebrados son seres sintientes (respuesta conductual, capacidad de aprendizaje, memoria, una estructura neurofisiológica concreta...) nos conducen a la idea de que muchos invertebrados son igualmente sintientes. Por ende, bajo la premisa escéptica de que no tenemos ninguna evidencia directa de la experiencia del dolor en vertebrados, estamos forzados a mantener que ésta existe tanto en vertebrados como en invertebrados.

Palabras clave: sintiencia; nocicepción; sufrimiento de los invertebrados; antiespecismo.

Introduction¹

Invertebrates represent between 90% (Horvath *et al.*, 2013) and 99% (Carere *et al.*, 2011) of the species of the animal kingdom, and their number in terms of individuals is much higher than that of vertebrates. Invertebrates include several types of phyla, such as arthropods (including insects), mollusks such as cephalopods, nematodes, or echinoderms. However, the question whether they should be morally considered is rarely addressed. Although the number of works related to this issue has increased over the last years (cfr., for example: Lockwood, 1988; Crook & Walters, 2011; Broom, 2013; Tomasik, 2016d [2015] or Knutsson, 2016), the moral consideration of invertebrates is still an important field of animal ethics which remains largely unexplored. The main reason for this seems to be the relatively widespread view of invertebrates as a kind of “aliens” (Lockwood, 2014). Due to this, they are seldom seen as beings with interests, and when they are, there is a tendency to think that those interests do not deserve any consideration. Nevertheless, an increasing amount of research supports the view that invertebrates, or at least a large part of them, have the capacity to experience pain. Thus, if the capacity to have positive and negative experiences or, in other words, sentience, is accepted as a criterion of moral consideration, then we should extend moral consideration to some invertebrate animals.

To address this issue, section 1 will clarify the two main concepts that should be considered in order to assess whether invertebrates can suffer, namely, nociception and pain. Section 2 will show the fundamental problem that arises when it comes to attributing any kind of subjective experience to other individuals, that is, that there will never be any direct proof for its existence. The problem of solipsism, therefore, forces us to appeal to indirect evidence, such as behavior. Thus, lest we display a speciesist prejudice, the same criteria for the identification of sentience needs to be applied to individuals of different species. Section 3 will present the criteria which can be used in order to infer that, if the experience of pain is attributed to other vertebrates, it should also be attributed to invertebrates. The moral relevance of the experience of pain

¹ The author wants to express his gratitude to Oscar Horta for his valuable time and suggestions, as well as to the anonymous reviewers of the journal for their corrections.

will be dealt with in section 4. Finally, it will be concluded that there are solid arguments to claim that at least a large number of invertebrates have the capacity to experience pain and, hence, moral consideration should be granted to them.

1. Nociception and the experience of pain

Several factors need to be considered to address the question whether invertebrates suffer. It is relatively uncontroversial that nociception is one of them. As defined by Smith, nociception is “the capacity to detect and respond to noxious or aversive stimuli” (Smith, 1991, p. 26); that is, beings with nociception are endowed with a sensory system which allows them to react to external threats by showing reflex movements. An example is the violent reaction, aimed at evasion, of insects when a needle at high temperature is moved closer to their antenna (Wigglesworth, 1980).

The presence of nociception has been established in invertebrates such as snails (Wigglesworth, 1980), fruit flies (Tracey *et al.*, 2003), earthworms (Elwood, 2011), leeches (Broom, 2013), mollusks (Crook & Walters, 2011), octopuses (Mather, 2001), or nematodes (Wittenburg & Baumeister, 1999). In fact, as Feinberg and Mallatt (2016) defend, nociception was even present in the “Cambrian Explosion” in vertebrate ancestors. However, as Mather (2001) clarifies, nociception is a necessary but not sufficient condition for the existence of subjective experiences in general, and for the experience of pain in particular. In fact, nociceptive responses may even occur without subjective experience in the case of human beings (Crook & Walters, 2011).

Pain has been defined as “an internal awareness, coupled with a negative emotional state or feeling, that results from perception of actual or potential tissue damage” (Elwood, 2011, p. 176). In this sense, pain produces suffering as a negative experience for the subject who feels it. Due to this, on those occasions when suffering is dealt with in this work, the possibility of experiencing pain will be assumed. However, it should be clarified that pain and suffering are not two necessarily complicated phenomena. While all pain involves a certain amount of suffering, it does not happen the other way around. Not all suffering, understood as a “negative emotional state” (Morton & Hau, 2002, p. 459), entails the experience of pain.

Pain implies not only a behavioral reaction to noxious stimuli, but an awareness of those stimuli. Although both have an evolutionary

purpose, that of behavioral reactions to noxious stimuli is to protect the individual from immediate damage, while developing awareness of noxious stimuli helps to protect the individual from hypothetical future damage. The latter would be the result of the conjunction of memory with learning about the ways to avoid situations which caused the original pain (Bateson, 1991). Nevertheless, the presence of nociception does not necessarily entail the presence of consciousness, even though it suggests it. Other indicators that allow the attribution of subjective experience to an individual will be examined in this paper. Prior to that examination, it is necessary to deal with one of the key premises on which the argument this paper defends rests.

2. The problem of the attribution of subjective experiences

The problem of the attribution of subjective experience could be outlined as follows: we cannot be absolutely certain about how others feel their own mental experiences (Nagel, 1974), or about whether these experiences exist at all (Hyslop, 2014 [2005]). Because of this, although most of those who deal with the issue of invertebrate sentience assign it to human beings, this is ultimately beyond demonstration (Ng, 1995, p. 270). Understanding that, sentience presupposes some degree of consciousness, since it is the capacity to have positive and negative experiences (Lockwood, 1988). In this paper, sentience is equated with phenomenal consciousness as “the qualitative, subjective, experiential, or phenomenological aspects of conscious experience, sometimes identified with qualia” (Allen & Trestman, 2016 [1995]).

Therefore, if the problem of solipsism is taken as a reference, only experimental and theoretical criteria can be used as a basis for the assumption of subjective experiences in other entities (Lockwood, 1989). Faced with the impossibility of “entering” the mental contents of other minds, a third-person methodological perspective is required (Dennett, 1991). Thus, the criteria considered in this paper will be neurophysiological and behavioral evidence. Merely the fact of belonging to one species or another cannot constitute a guideline *per se* to assume that the criteria to assess whether some beings are sentient vary depending on the species (Horta, 2010b).

In relation to the aforementioned problem of solipsism, we find the well-known “argument-by-analogy” (Sherwin, 2001), a first argument developed to determine which entities have subjective experiences. According to it, if a particular behavior is observed as a result of an

electric shock in a mammal and we infer that this individual felt pain, for example, then *ceteris paribus* we should make the same inference in the case of those invertebrates who react in an analogous way: “we should either reject the argument by analogy for both or accept for both” (Elwood *et al.*, 2009, p. 129). This criterion should not be conclusive, however, as it is possible that some animals feel pain without expressing it (cfr. Dawkins, 2001). For instance, from the fact that a Spartan warrior did not express pain, the inexistence of such pain cannot be deduced. Therefore, even though behavior can be an indicator of sentience, other criteria need to be considered in order to infer which individuals possess subjective experiences.

3. Criteria to attribute subjective experiences

Because the study of animal cognition has been addressed by different disciplines, this article focuses on the two most representative criteria. These criteria are the observational, followed for example by ethologists, and the neurophysiological, followed by psychologists (Andrews, 2016). In addition to what has been said in section 1, considerations about the behavioral criterion will be included in section 3.3.

3.1. Neurophysiological structure

Barron and Klein (2016a, 2016b), as well as Merker (2007), argue that the most basic kind of consciousness is caused by the activity of human midbrain and basal ganglia. This is backed by the cases of patients who have some degree of consciousness after suffering serious cortical damage, as well as by experiments linked to anesthesia (Barron & Klein, 2016b). Rather than the “phenomenal consciousness”, from which the experience of pain emerges (Barron & Klein, 2016b), self-consciousness would be the kind of awareness associated with the cerebral cortex (Damasio, 1999). Apart from Barron and Klein, or Merker, other authors, such as Damasio and Carvalho (2013) and Mashour and Alkire (2013), have supported this idea in several works. Despite the differences between the neurophysiological architecture of vertebrates, which have midbrain, and the brain of invertebrates, the existence of a functional analogy between them is possible. Thus, for example, provided that a function of the midbrain in vertebrates is the integration of sensory information for the sake of spatial orientation, this same function is carried out by the nervous system of insects (Barron & Klein, 2016a,

2016b). As in vertebrates, there is evidence that this spatial configuration by insects implies certain subjectivity, considering that the filtering of sensory information is selective depending on the relevance that this may have for the choices made by the subject, as in the case of bees (Paulk *et al.*, 2014). The spatial representation of the environment is, therefore, “subjective” and “egocentric” in both vertebrates and invertebrates:

As we have argued, processing of this kind supports the capacity for a subjective experience of the environment. Processing in the insect brain is unified to a similar degree, for similar reasons. Hence, we propose that the insect brain can also support a capacity for subjective experience (Barron & Klein, 2016a, p. 8).

The existence of natural opioids and analgesics in the nervous system of invertebrates is another neurophysiological type of proof for their possession of subjective experiences, specifically pain (Knutsson, 2016). It is known that natural opioids have the function, among others, of modulating pain in order to reduce the way it is felt (Elwood, 2011). For this reason, Rollin says that “the very existence of endogenous opiates in animals is powerful evidence that they feel pain” (1998, p. 154). Earthworms constitute an example of invertebrates who have been reported to possess natural opioids (β -endorphins and enkephalins) whose goal is directly related to the regulation of pain (Lockwood, 1987; Smith, 1991), particularly as analgesics. Similarly, the artificial injection of another kind of analgesics, like morphine, produces an analogous effect in vertebrates and invertebrates. Generally, this effect is expressed with behaviors such as a lesser effort to avoid the sources of pain, as shown in snails (Kavaliers *et al.*, 1983). Related to the similarity between the physiological changes associated to the experience of pain in vertebrates and invertebrates, we can also emphasize pupil dilatation, changes in blood and respiration flow rates, and stress or relative changes in the endocrine system (Elwood *et al.*, 2009; Elwood, 2011). In the light of this evidence, some researchers have already claimed the use of analgesics and anesthetics in research with invertebrates (Lockwood, 1987, 1988; Crook & Walters, 2011).

3.2. Common origins

As it has been defended by Feinberg and Mallatt (2016), the origin of consciousness dates back to the “Cambrian Explosion” that occurred approximately 500 million years ago. Although the first vertebrates, which had a complex nervous system, began to emerge at that time, they did not appear spontaneously. Vertebrates and invertebrates (namely, arthropods) share a common bilaterian ancestor (a type of worms). According to Feinberg and Mallatt, predation is the main reason why arthropods (as predators) and vertebrates began to evolve independently: “During the Cambrian explosion, two of the most mobile clades of animals followed this path of ever improving sensory systems: the arthropods and the vertebrates” (2016, p. 64). Thus, although the greater genetic potential of vertebrates, their “genomic quadrupling” (2016, p. 67), was the difference with respect to the evolution of invertebrates, the reason for the emergence of consciousness is explained, in both vertebrates and invertebrates, by the sensorial improvements.

3.3 Cognitive capacities

It has been already discussed that the evolutionary usefulness of pain experience does not seem to be other than making individuals remember it so that they can avoid possible sources of painful experience in the future (observably, it can also be useful to avoid a source of pain immediately). In order to achieve this aim, both memory and the capacity to avoid the source of pain are necessary. As a result, only those entities that have such characteristics may be sentient, given evolutionary logic.

Memory has been extensively investigated in some invertebrates such as bees (Menzel *et al.*, 2005), which are able to configure a mind map of their environment, to communicate about it—through their well-known “dance”—and to make deductions from it (Carruthers, 2007). Sømme says in his report on the sentience and pain in invertebrates that “after three visits to a source of sugar, a foraging bee will remember the place forever” (2005, p. 25). Additionally, the mnemonic abilities of other invertebrates, such as cephalopods, have been documented (Mather, 2001).

Closely related to memory there is the ability to escape from a source of harm. In the case of crustaceans, some experiments have shown how

crabs can recognize the sources of negative experiences suffered in the past. In one of these experiments, after moving the crabs from a dark to an illuminated compartment they receive an electric shock. After one minute they are returned to the dark compartment. With only one trial, the crabs are unwilling to return to the illuminated compartment after 3 hours (Elwood *et al.*, 2009). When they have undergone this process several times, the crabs display this behavior until up to 24 hours later. Similar investigations have been carried out with fruit flies (Yarali *et al.*, 2008), cockroaches or ants (Broom, 2013), and lobsters (Elwood *et al.*, 2009). The results of this research concerning memory and pain-avoidance learning provides solid reasons to conclude that, if we accept that vertebrates experience pain, the same must be concluded in the case of at least some invertebrates.

3.4. Some objections

The conclusion presented above has met with criticism from some authors due to the physiological differences between humans and invertebrates. The small size of the brains of invertebrates, as well as the simplicity of their nervous system, are often mentioned as arguments against it.

Human brains may have around 86 billion neurons (Azevedo *et al.*, 2009), which may be more than 100,000 times more neurons than certain insects (Tomasik, 2016d [2015]). Bees, which are among the insects with greater neuronal systems, have approximately only one million neurons (Menzel & Giurfa, 2001). Hence, if there is a proportional relationship between brain size, or number of neurons, and consciousness, then it will be true that the above conclusions are incorrect. It would be hard to believe that invertebrates, especially smaller insects, can be conscious of pain and thus experience suffering.

However, the existence of a necessary relationship between the size of a brain, or the number of neurons *per se*, and the complexity of its functioning is unclear (Broom, 2003; Tomasik, 2016d [2015]; Barron & Klein, 2016a). As happens in the case of bees, very small brains can produce complex behaviors, such as their famous dance. In fact, studies such as the one carried out by Chittka and Niven (2009) argue that what really matters when it comes to assess the capabilities of a brain are neural circuits, and not so much the mere size. These authors suggest that a greater number of neurons in certain regions of the brain can

produce a variation in their functioning, for example in the sensory systems. However, from the previous assertion it cannot be inferred that brains with a lesser neuronal density cannot develop these functions. According to these studies, each neuron of an insect could work as a kind of “supercomputer” (Feinberg & Mallatt, 2016, p. 184), equating its potential with several vertebrate neurons. In consequence, there is no proportional relationship between brain size and ability to be conscious. As Darwin said, “due to the wonderfully diversified instincts, mental powers, and affections of ants,” the brain of one of them “is one of the most marvelous atoms of matter in the world, perhaps more so than the brain of man” (Darwin, 1871, qtd. in Chittka & Niven, 2009, p. R995).

In the same vein, it has also been argued (cfr., for example, Walter, 1983) that invertebrates cannot be conscious as they lack a central nervous system like the one of vertebrates. However, this objection can be questioned since the same function can be caused in different individuals with divergent morphologies (cfr. Lockwood, 1988). Just as the possession of an identical visual system to that of humans is not a *conditio sine qua non* for the attribution of the sense of sight to other individuals, including invertebrates, neither does the central nervous system have to be completely homogeneous (Elwood, 2011).

Thus, to summarize, the following criteria for the attribution of the experience of pain to other entities, including invertebrates, have been considered here: i) the presence of nociception, together with its behavioral responses, and ii) the possession of a suitable neurophysiological structure. Related to these criteria are: iii) the effects derived from opioids; iv) the possession of certain cognitive capacities, such as memory and pain-avoidance learning, and v) the common origins of consciousness.

The aforementioned objections, in addition to that one which highlights those behaviors of invertebrates which do not adapt to painful experiences, seem to lead towards a different understanding of the experience of pain in invertebrates in relation to vertebrates. Some examples are grasshoppers, which continue to feed despite being devoured by a mantis, or insects which are not perturbed by the amputation of one of their limbs (Smith, 1991). We are talking about the degree and way in which these experiences occur. Thus, it should be acknowledged that the arguments provided against the named objections only underpin the existence of consciousness in invertebrates, namely the experience of pain, but do not provide information about

either the way in which it is produced, or the degree of its intensity. For these reasons, it should be accepted that the previous objections compel us to talk about consciousness in some invertebrates in a weak sense; that is, as possessors of a “primary consciousness”, “I consciousness” (Barron & Klein, 2016b), or “phenomenal consciousness” (Block, 1991). In addition, the above criteria do not allow attributing that consciousness to all invertebrates, but only to some, mainly arthropods and cephalopods.² On the contrary, some others, like sponges, do not seem to fulfill any of these requirements, so they constitute a type of invertebrate without consciousness. Despite this, the conclusion that can be drawn from this section remains valid. There are solid reasons to hold that, if the experience of pain is conferred to vertebrates other than ourselves, it must also be conferred to some invertebrates.

4. The ethical relevance of suffering

Most animal ethicists have argued that the capacity to feel pain is at least a sufficient condition—if not a necessary one, as well—for moral consideration (Singer, 1975; Regan, 1983; Sapontzis, 1987; Pluhar, 1995; Francione, 2000; Cavalieri, 2001; Dunayer, 2004; Horta, 2010b). At this point it should be clarified that, although pain is an extremely effective mechanism for survival, this is completely external to its relevance as a criterion for moral consideration. This difference can be seen with an example: someone can be thankful for the experience of the pain produced in his hand because this makes him aware of the fact that he is resting that hand on a burning board. But the “moral utility” of such suffering lies in the fact that it avoids even greater pain. In the same way, it may be correct to inflict a certain pain on a subject, for instance by pulling a tooth, as long as it avoids a greater pain. If the moral relevance of our acts lies in the positive or negative effects that they will have on other individuals, and whether they could be sentient due to this, then acts that affect sentient beings must be morally relevant. If this is understood this way, we will realize that every sentient being must be morally considered, which implies that their interests must be taken into account directly, not in an instrumental way (Bernstein, 1998).

² One of the works cited (Feinberg & Mallatt, 2016) comes to a similar conclusion.

Given the nature of positive and negative experiences, we do not usually believe that both can be taken symmetrically (Griffin, 1979). This idea is supported by those who defend a negative consequentialism theory. It is highly counterintuitive to think that the suffering experienced in Auschwitz, for example, by a Jew, could be compensated by some amount of future pleasure (Pearce, 2010). It is also counterintuitive that somebody could consider positive the creation of happy beings, either two (Tomasik, 2016a [2015]) or an indeterminate number (Longueira, 2011), in exchange for the creation of one who experiences extreme suffering during all their lifetime. This idea could also be supported by taking the “Law of Hedonic Asymmetry” of Frijda (1988) as a reference. According to it, negative experiences are characterized by their greater degree and temporal persistence with respect to positive ones, which tend to disappear quickly.

As a result, among other reasons, of the reproductive strategy followed by invertebrates, predation or parasitism (Faria, 2016), an enormous number of invertebrates which are born have only the opportunity to have negative experiences (Horta, 2015). Therefore, from the perspective of negative consequentialism, a first ethical measure to reduce the suffering of invertebrates is to prevent their birth. A successful measure of this type implemented, although not for the reasons stated above, consists in the release of mosquitoes with low reproductive capacity whose very few offspring will also have these difficulties for reproduction (Zheng *et al.*, 2019). Nevertheless, the realization of such measures for ethical purposes should always be preceded by a scrupulous study about the consequences that will occur in the short, medium and long term, which is not a simple task.

Nevertheless, due to the current social and cultural context, there is a normative prescription prior to the previous one, which is the overcoming of speciesism. As long as this does not happen, no action (such as the one already mentioned) will be carried out in a way which has strong repercussion. Beyond these two measures, there are some others that should be considered, such as feeding from invertebrates (Tomasik, 2016c), or the use of materials such as silk (Tomasik, 2016b). Ultimately, in view of what has been seen in this paper, we must avoid *prima facie* any practice that could harm invertebrates.

As it has been shown above, although the degree and way in which painful experiences are felt is unclear, the ethical implications of their existence remain. As argued by Horta (2010a) and Knutsson (2015), even

if we consider that the degree of sentience of insects is lower than the one of mammals, this possibility could not be a minimal risk (Knutsson, 2015). An important reason for this is the large number of individuals who could be in this situation.³ Even if the suffering of mammals was significantly stronger than that of insects, the incredible number of the latter would balance the suffering felt by the first ones. Consequently, there is a moral duty to take this into consideration, and act in accordance with the suggestions mentioned above.

Conclusion

If we accept that vertebrates have the capacity to experience pain, then the available evidence strongly indicates that it should be accepted in the case of many invertebrates. The inability to access the minds of others forces us to consider indirect criteria alone, such as neurophysiological or behavioral criteria. As previously mentioned in this paper, numerous studies show how the neurophysiological structure of some invertebrates, such as insects or cephalopods, can produce the phenomenal consciousness necessary to experience pain. The behavior of many of these arthropods or mollusks reinforces this idea. However, by virtue of these criteria, we cannot attribute consciousness to other invertebrates, such as those belonging to the phyla of the Polifera (sponges). Either way, although the degree in which pain is experienced by invertebrates is unclear, the total number of invertebrates in the world means that their suffering is a huge ethical problem. This is due to the fact that belonging to particular species cannot be taken *per se* as a reason for discrimination, in a similar way to what happens with gender or skin color. A moral differentiation between distinct beings can only be made on the basis of non-arbitrary criteria. Following the premises which are usually accepted by animal ethicists, this paper has focused on the consequences that are more rarely remarked, which are the duty to grant moral consideration to invertebrates, as well as all the need that the moral agents that take this moral consideration into account act according to that idea.

³ Without considering the rest of invertebrates with the capacity to experience pain, it is estimated that there are between 10^{18} and 10^{19} insects on the planet (Horta, 2010b; Knutsson, 2015).

Bibliography

- Allen, C. & Trestman, M. (2016 [1995]). Animal Consciousness. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. E. N. Zalta. (ed.). URL: <https://plato.stanford.edu/entries/consciousness-animal/>.
- Andrews, K. (2016 [2008]). Animal Cognition. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. E. N. Zalta. (ed.). URL: <https://plato.stanford.edu/entries/cognition-animal/>.
- Azevedo, F., Carvalho, L., Grinberg, L., Farfel, J. M., Ferretti, R., Leite, R., Filho, W. J., Lent, R. & Herculano-Houzel, S. (2009). Equal Numbers of Neuronal and Nonneuronal Cells Make the Human Brain an Isometrically Scaled-up Primate Brain. *Journal of Comparative Neurology*, 513, 532-541.
- Barron, A. & Klein, C. (2016a). Insects Have the Capacity for Subjective Experience. *Animal Sentience*, 100.
- ____ (2016b). What Insects Can Tell Us About the Origins of Consciousness. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 113, 4900-4908.
- Bateson, P. (1991). Assessment of Pain in Animals. *Animal Behaviour*, 42, 827-839.
- Bernstein, M. (1998). *On Moral Considerability: An Essay on Who Morally Matters*. Oxford University Press.
- Block, N. (1991). Evidence against Epiphenomenalism. *Behavioral and Brain Sciences*, 14, 670-672.
- Broom, D. M. (2013). The Welfare of Invertebrate Animals such as Insects, Spiders, Snails and Worms. In A. van der Kemp & M. Lachance (eds.), *Animal Suffering: From Science to Law, International Symposium*. (pp. 135-152). Éditions Yvon Blais.
- Carere, C., Wood, J. B. & Mather, J. (2011). Species Differences in Captivity: Where are the Invertebrates? *Trends in Ecology and Evolution*, 26, 211.
- Carruthers, P. (2007). Invertebrate Minds: A Challenge for Ethical Theory. *The Journal of Ethics*, 11, 275-297.
- Cavalieri, P. (2001). *The Animal Question: Why Nonhuman Animals Deserve Human Rights*. Oxford University Press.
- Chittka, L. & Niven, J. (2009). Are Bigger Brains Better? *Current biology*, 19, R995-R1008.

- Crook, R. J. & Walters E. T. (2011). Nociceptive Behavior and Physiology of Molluscs: Animal Welfare Implications. *ILAR Journal*, 52, 185–195.
- Damasio, A. (1999). *The Feeling of What Happens: Body and Emotion in the Making of Consciousness*. Harcourt Inc.
- Damasio, A. & Carvalho, G. B. (2013). The Nature of Feelings: Evolutionary and Neurobiological Origins. *Nature Reviews Neuroscience*, 14, 143–152.
- Darwin, C. (1871). *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*. John Murray.
- Dawkins, M. S. (2001). Who Needs Consciousness? *Animal Welfare*, 10, 19–29.
- Dennett, D. (1991). *Consciousness Explained*. Little, Brown and Company.
- Dunayer, J. (2004). *Speciesism*. Ryce.
- Elwood, R. W. (2011). Pain and Suffering in Invertebrates? *Institute of Laboratory Animal Resources Journal*, 52, 175–184.
- Elwood, R. W., Barr, S. & Patterson, L. (2009). Pain and Stress in Crustaceans? *Applied Animal Behaviour Science*, 118, 128–136.
- Faria, C. (2016). *Animal Ethics Goes Wild: The Problem of Wild Animal Suffering and Intervention in Nature*. (Doctoral Dissertation). Universitat Pompeu Fabra.
- Feinberg, T. E. & Mallatt, J. M. (2016). *The Ancient Origins of Consciousness: How the Brain Created Experience*. MIT Press
- Francione, G. (2000). *Introduction to Animal Rights: Your Child or the Dog?* Temple University Press.
- Frijda, N. H. (1988). The Laws of Emotion. *American psychologist*, 43, 349–358.
- Griffin, J. (1979). Is Unhappiness Morally More Important than Happiness? *The Philosophical Quarterly*, 29, 47–55.
- Horta, O. (2010a). Disvalue in Nature and Intervention: The Fox, the Rabbit and the Vegan Food Rations. *Pensata Animal*, 34.
- ____ (2010b). What is Speciesism? *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, 23, 243–266.
- ____ (2015). The Problem of Evil in Nature: Evolutionary Bases of the Prevalence of Disvalue. *Relations. Beyond Anthropocentrism*, 3, 17–32.
- Horvath, K., Angeletti, D., Nascetti, G. & Carere, C. (2013). Invertebrate Welfare: An Overlooked Issue. *Annali dell'Istituto Superiore di Sanità*, 49, 9–17.

- Hyslop, A. (2014 [2005]). Other Minds. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. E. N. Zalta. (ed.). URL: <https://plato.stanford.edu/entries/other-minds/>.
- Kavaliers, M., Hirst, M., & Teskey, G. C. (1983). A Functional Role for an Opiate System in Snail Thermal Behavior. *Science*, 220, 99-101.
- Knutsson, S. (2015). The Moral Importance of Invertebrates such as Insects. (Master's thesis). University of Gothenburg.
- ____ (2016). Reducing Suffering among Invertebrates such as Insects. *Sentience Politics*. URL: <https://sentience-politics.org/research/policy-papers/invertebrate-suffering/>.
- Lockwood, J. (1987). The Moral Standing of Insects and the Ethics of Extinction. *The Florida Entomologist*, 70, 70-89.
- ____ (1988). Not to Harm a Fly: Our Ethical Obligations to Insects. *Between the Species*, 4, 204-211.
- ____ (2014). Jeffrey Lockwood on Insect Suffering. An interview by Max Maxwell Brian Carpendale. *Essays on Reducing Suffering*. URL: <http://reducing-suffering.org/wp-content/uploads/2014/10/lockwood-insect-suffering.pdf>.
- Longueira, A. (2011). El sufrimiento animal y la extinción. *Ágora: Papeles de filosofía*, 30, 43-56.
- Mashour, G. A., & Alkire, M. T. (2013). Evolution of Consciousness: Phylogeny, Ontogeny, and Emergence from General Anesthesia. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 110, 10357-10364.
- Mather, J. A. (2001). Animal Suffering: An Invertebrate Perspective. *Journal of Applied Animal Welfare Science*, 4, 151-56.
- Menzel, R. & Giurfa, M. (2001). Cognitive Architecture of a Mini-Brain: The Honeybee. *Trends in Cognitive Sciences*, 5, 62-71.
- Menzel, R., Greggers, U., Smith, A., Berger, S., Brandt, R., Brunke, S., Bundrock, G., Hülse, S., Plümpe, T., Schaupp, F., Schüttler, E., Stach, S., Stindt, J., Stollhoff, N. & Watzl, S. (2005). Honey Bees Navigate According to a Map-like Spatial Memory. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 102, 3040-3045.
- Merker, B. (2007). Consciousness without a Cerebral Cortex: A Challenge for Neuroscience and Medicine. *Behavioral and brain sciences*, 30, 63-81.
- Morton, D. B. & Hau, J. (2002). Welfare Assessment and Humane Endpoints. In J. Hau & G. L. van Hoosier (eds.), *Handbook of*

- Laboratory Animal Science. Volume I: Essential Principles and Practices.* (pp. 457–486). CRC Press.
- Nagel, T. (1974). What Is It Like to Be a Bat? *The Philosophical Review*, 83, 435-450.
- Ng, Y.-K. (1995). Towards Welfare Biology: Evolutionary Economics of Animal Consciousness and Suffering. *Biology and Philosophy*, 10, 255-285.
- Paulk, A. C., Stacey, J. A., Pearson, T. W., Taylor, G. J., Moore, R. J., Srinivasan, M. V. & Van Swinderen, B. (2014). Selective Attention in the Honeybee Optic Lobes Precedes Behavioral Choices. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 111, 5006-5011.
- Pearce, D. (2010). Why Be Negative? *The Hedonistic Imperative*. URL: <https://www.hedweb.com/negutil.htm>.
- Pluhar, E. (1995). *Beyond Prejudice: The Moral Significance of Human and Nonhuman Animals*. Duke University Press.
- Regan, T. (1983). *The Case for Animal Rights*. University of California Press.
- Rollin, B. (1998). *The Unheeded Cry: Animal Consciousness, Animal Pain, and Science*. Iowa State University Press.
- Sapontzis, S. (1987). *Moral, Reason, and Animals*. Temple University Press.
- Sherwin, C. M. (2001). Can Invertebrates Suffer? Or, How Robust is Argument-by-Analogy? *Animal Welfare*, 10 (supplement), 103-118.
- Singer, P. (1975). *Animal Liberation: A New Ethics for Our Treatment of Animals*. Random House.
- Smith, J. A. (1991). A Question of Pain in Invertebrates. *Institute for Laboratory Animal Research Journal*, 33, 25-32.
- Sømme, L. S. (2005). Sentience and Pain in Invertebrates. *Report to Norwegian Scientific Committee for Food Safety*. URL: <https://www.seafoodnews.com/news/images/norwegianinvertebrate.pdf>.
- Tomasik, B. (2016a [2015]). Are Happiness and Suffering Symmetric? *Essays on Reducing Suffering*. URL: <http://reducing-suffering.org/happiness-suffering-symmetric/>.
- ____ (2016b). Insect Suffering from Silk, Shellac, Carmine, and Other Insect Products. *Essays on Reducing Suffering*. URL: <http://reducing-suffering.org/insect-suffering-silk-shellac-carmine-insect-products/>.
- ____ (2016c). The Cruelty of Eating Snails. *Essays on Reducing Suffering*. URL: <http://reducing-suffering.org/cruelty-eating-snails/>.

- (2016d [2015]). The Importance of Insect Suffering. *Essays on Reducing Suffering*. URL: <http://reducing-suffering.org/the-importance-of-insect-suffering/>.
- Tracey, D. W., Wilson, R. I., Laurent, G. & Benzer, S. (2003). *painless*, a *Drosophila* Gene Essential for Nociception. *Cell*, 113, 261-273.
- Walter, S. (1983). *Animal Thought*. Routledge & Kegan Paul.
- Wigglesworth, V. B. (1980). Do Insects Feel Pain? *Antenna*, 4, 8-9.
- Wittenburg, N. & Baumeister, R. (1999). Thermal Avoidance in *Caenorhabditis elegans*: An Approach to the Study of Nociception. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 96, 10477-10482.
- Yarali, A., Niewalda, T., Chen, Y.-C., Tanimoto, H., Duernagel, S., & Gerber, B. (2008). Pain Relief Learning in Fruit Flies. *Animal Behaviour*, 76, 1173-1185.
- Zheng, X., Zhang, D., Li, Y., Yang, C., Wu, Y., Liang, X., Liang, Y., Pan, X., Hu, L., Sun, Q., Wang, X., Wei, Y., Zhu, J., Qian, W., Yan, Z., Parker, A. G., Gilles, J. R. L., Bourtzis, K., Bouyer, J., Tang, M., Zheng, B., Yu, J., Liu, J., Zhuang, J., Hu, Z., Zhang, M., Gong, J.-T., Hong, X.-Y., Zhang, Z., Lin, L., Liu, Q., Hu, Z., Wu, Z., Baton, L. A., Hoffmann, A. A. & Xi, Z. (2019). Incompatible and Sterile Insect Techniques Combined Eliminate Mosquitoes. *Nature*, 572, 56-61.

Filosofía en el espacio público

<http://doi.org/10.21555/top.v0i61.1183>

The Humanities in the Times of the Anthropocene:
At the Threshold Between Humanism and
Posthumanism

Las humanidades en tiempos del Antropoceno: en
el umbral entre humanismo y posthumanismo

Diana María Muñoz-González
Universidad de San Buenaventura
Colombia
dmunoz@usbbog.edu.co
<https://0000-0003-1298-8805>

Recibido: 20 – 05 – 2019.
Aceptado: 11 – 08 – 2019.
Publicado en línea: 23 – 06 – 2021.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution
-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Abstract

With regard to the so-called “Anthropocene” era, in which human beings have become Earths’ main telluric force, the humanities are clearly under siege. They must review in depth their conception of human being, usually defined as essentially different from Nature. Accordingly, two distinct ways of reaction are open: one retains the principles of the humanistic tradition, while the other one seeks to drift apart from that very same tradition, and to open up a new paradigm of thinking that might be called posthumanist. This paper broadly puts in contrast both approaches by asking which of them comes to grip with this event, and so lets us understand what does it mean to be human in this new era.

Keywords: Anthropocene; anthropocentrism; Humanities; humanism; posthumanism; nature.

Resumen

Frente al anuncio del Antropoceno como la nueva era geológica en la que el ser humano ha llegado a convertirse en la principal fuerza telúrica del planeta, las humanidades se ven claramente solicitadas. Ellas deben revisar a fondo la concepción usual del ser humano definido a partir de su distinción esencial frente a la naturaleza. En esa tarea se les ofrecen dos caminos a seguir: uno conserva premisas fundamentales de la tradición humanista, mientras el otro busca separarse de dicha tradición y abrirse a un nuevo paradigma de pensamiento posthumanista. Este artículo contrasta ambos enfoques, preguntándose cuál de ellos da mejor cuenta del Antropoceno en cuanto evento cuya novedad invita a redefinir lo que significa ser humano.

Palabras clave: Antropoceno; antropocentrismo; humanidades; humanismo; posthumanismo; naturaleza.

L'Anthropocène est un événement, un point de bifurcation dans l'histoire de la Terre, la vie et des humains. Il bouleverse nos représentations du monde.

Christophe Bonneuil y Jean-Baptiste Fressoz,
L'Événement Anthropocène

1. El evento Antropoceno

Desde que fuera proferido en el marco de una conferencia en el año 2000 por el Nobel de Química Paul Crutzen,¹ el término “Antropoceno” ha conocido una acelerada difusión, pasando rápidamente del ámbito de las ciencias naturales, donde hizo su aparición, al de las humanidades, en donde ha sido abrazado con interés creciente. La razón de su éxito tuvo mucho que ver, en primera instancia, con lo que el término quiso bautizar: nada menos que una nueva era geológica. Evidentemente, el anuncio de un acontecimiento de semejante importancia —que suele tomar millones de años en producirse— no podía sino capturar la inmediata atención de la comunidad científica. No obstante, lo que mejor explica su acogida, particularmente en el campo de las humanidades, tiene que ver con que, al ser nombrado de tan peculiar manera, ese evento geológico lleva a cuestionar nuestra forma habitual de pensar al ser humano.

Ciertamente, como indica el apelativo “Era del hombre” (*anthropos*: hombre; *kainos*: nuevo), esta nueva edad geológica cuyo umbral habríamos cruzado irreversiblemente, tras más de once millones de años del periodo conocido como Holoceno, estaría caracterizada por un ser humano que, lejos de seguir indefenso frente al desbordante poder de la naturaleza, habría conseguido invertir el juego de fuerzas hasta convertirse él mismo en la principal fuerza telúrica. En otras palabras, de simple inquilino habría pasado a ocupar la posición de arquitecto de este inmenso espacio vital. Y visto así, es claro que no habría en la historia de la humanidad, ni del planeta, un evento comparable al

¹ El término había sido acuñado previamente por el ecologista Eugene Stoermer, quien precisamente en el año 2000 publicó junto con Crutzen un artículo bajo el título de “Antropoceno”.

Antropoceno. Nunca antes se había atribuido a una única especie tal poder geomorfológico. Nunca antes, tampoco, la naturaleza había parecido tan frágil. Usualmente, en efecto, la caracterización de una era geológica respondía a consideraciones sobre la composición de la flora, la fauna y muchos otros aspectos no reductibles a un solo factor o agente causal, pero, para los proponentes del término, el ser humano se ha convertido en *el* marcador geológico por excelencia. Así pues, revestido de un tono grandilocuente, el Antropoceno parece entronizar al ser humano al poner en sus manos el destino del planeta.

Por muy llamativo que sea, sin embargo, se necesita evidencia científica para dar crédito a lo que este término pretende mentar. Pruebas de que el Antropoceno ha tenido lugar realmente. De allí que se haga necesario reunir datos que den sustento a la afirmación de Crutzen de que estamos viviendo una era planetaria en la que el ser humano constituye el factor explicativo clave. Es así que la Comisión Internacional de Estratigrafía organizó la recolección de muestras, tanto a alturas olímpicas como a profundidades oceánicas abisales, para confirmar que no existe ningún lugar en la Tierra donde no se haya grabado la huella humana. Más exactamente, se busca establecer con certeza si la impronta de la actividad industrial (basada en el uso masivo de combustibles fósiles) se encuentra diseminada por doquier, como parece confirmarlo la presencia de dióxido de carbono (CO₂) en las capas de suelo de los distantes rincones examinados.

Sin embargo, para que la omnipresencia de estos residuos químicos llegue a ser prueba de que los seres humanos están dándole una nueva cara al planeta, se necesita mostrar que la actividad de la cual son producto tales residuos está asociada con efectos de carácter sistémico y global. En otras palabras, no sería suficiente con encontrar depósitos de CO₂ en los cuatro puntos cardinales para atribuir al ser humano un radical poder transformador, a menos que se vincule causalmente esta actividad con cambios generalizados en el planeta. Y éste es precisamente el caso. Pese al empeño de los negacionistas por confundir a la opinión pública, desde el punto de vista científico ninguna duda cabe ya de que la actividad humana, específicamente la industrial, está provocando efectos sistémicos en el clima, los océanos, la composición de los hábitats humanos y los no humanos, cambios que desde luego afectan de modo decisivo a cuantos allí habitan. Hablar de Antropoceno va, pues, de la mano con el reconocimiento del carácter antropogénico de fenómenos a escala planetaria, como el calentamiento global o el empobrecimiento

de la biodiversidad (se habla cada vez más de una sexta extinción masiva en curso), que comprometen las condiciones necesarias para el sostenimiento de la vida en la Tierra.

Y es aquí donde está lo que quizás interroga de manera más directa a las humanidades a propósito del Antropoceno. Si tradicionalmente se ha dado por sentada una división del trabajo epistemológico, según la cual aquéllas se ocupan de conocer la esfera de la realidad propiamente humana, mientras que a las ciencias de la naturaleza corresponde dar cuenta de los fenómenos puramente naturales, lo que este nuevo periodo geológico obliga a cuestionar es, precisamente, la posibilidad de llevar a cabo esta división: en el Antropoceno ambas esferas se resisten a ser deslindadas de manera nítida. En efecto, si la esfera natural es concebida como el afuera de la actividad humana, un límite exterior al que dicha actividad busca interiorizar, el Antropoceno habría conseguido borrar esta frontera para siempre ahora que todo parece haber sido arrastrado al interior del espacio humano. Esto indica que con el Antropoceno se quiebra ese paradigma de pensamiento que ha sido tan definitivo en la manera de definir al ser humano, siempre por oposición a la naturaleza.

No obstante, la pregunta crucial es: ¿necesariamente inaugura el Antropoceno una manera distinta de concebir al ser humano? Más aún, ¿es obligatorio hacer el cambio hacia un paradigma de pensamiento nuevo para dar sentido al Antropoceno? O, lo que es lo mismo, ¿hasta dónde se ven solicitadas las humanidades por este acontecimiento? ¿Cómo hemos de pensar el ser humano en la llamada “Era del Hombre”? En lo que sigue esbozaré dos caminos o actitudes a seguir, los cuales rivalizan entre sí: uno humanista, otro posthumanista. La distancia entre ellas nace de la capacidad y decisión para traspasar un umbral que deje atrás ciertas concepciones tradicionales del ser humano en nombre de una nueva visión antropológica. Según veremos, en la confrontación entre ambas actitudes se juega el futuro mismo de las humanidades, esto es, la capacidad para renovarse al tomar realmente en serio el Antropoceno y estar a la altura de su carácter como evento.²

² José Manuel de Cózar también identifica dos posturas diametralmente opuestas frente al Antropoceno. De un lado, la de quienes él llama “catastrofistas” o “misantropocénicos” y que, como su nombre lo indica, leen la coyuntura geohistórica como una grave e irreversible amenaza para la humanidad del presente y del futuro. Del otro lado están los “antropocenistas”, quienes, por el contrario, adoptan una actitud entusiasta y muy optimista frente al Antropoceno, al que

2. Narrativas humanistas del Antropoceno

Si la historia es escrita como el combate constante y continuo que el ser humano ha llevado adelante en contra de las limitaciones que le impone la naturaleza, si el sentido de esta marcha se ve en la forma cada vez más familiar y propia que él va imprimiendo en el medio natural que lo rodea —de entrada ajeno a sus necesidades, deseos e intenciones—, si, en suma, la historia es narrada como el arduo camino seguido por el ser humano hacia el pleno dominio de la naturaleza, entonces no sorprende demasiado que el Antropoceno sea presentado como el epílogo de esta triunfal historia de ascenso y superación.

Precisamente, como señala Christophe Bonneuil (2015), ésta es la narrativa hegemónica mediante la cual se busca explicar cómo llegamos al momento presente. Suele ser, comenta este autor francés, una narrativa lineal y progresiva que hace del Antropoceno el desenlace ineluctable de la trama histórica, el episodio final en el que se resuelve la tensión dialéctica que ha opuesto desde siempre al ser humano y a la naturaleza. El Antropoceno sellaría la victoria del primero sobre su eterna rival, ahora desaparecida por obra de la infatigable acción humana.

Por supuesto que esta historia, con duración de varios millones de años, es contada transitando por varias etapas que en conjunto describen una curva de menos a más. “Érase una vez un puñado de hombres primitivos, cazadores-recolectores, que consiguieron dominar el fuego, inventar herramientas, desarrollar la agricultura, construir ciudades e imperios en los que prosperaron y crecieron vertiginosamente en número, mejorando paulatinamente sus formas de organización y

ven como la oportunidad anhelada por el ser humano de ejercer un pleno control sobre el planeta (cfr. Cózar, 2019, p. 16) Las dos lecturas propuestas en nuestro caso guardan cierta similitud con aquéllas, pero, como se verá, no coinciden del todo en la medida en que el énfasis en nuestro caso está puesto principalmente en las diferencias de cosmovisión que se juegan entre una lectura optimista (humanista) del Antropoceno que ve en él la consagración del ser humano como vencedor de la naturaleza, y una lectura crítica de esa forma de pensar el Antropoceno (posthumanista), pero no necesariamente menos optimista, en la medida en que éste es recibido como la oportunidad para corregir y abandonar la visión humanista a fin de proponer una comprensión más armónica del ser humano y de su relación con el planeta y las demás especies que en él habitan.

métodos de producción, hasta desarrollar, gracias a complejos sistemas de intercambio y apoyados en ingeniosas tecnologías, el poder de someter la naturaleza a la medida de sus necesidades". Así, no es inusual que esta narrativa vea en la Revolución Industrial del siglo XIX un capítulo decisivo. Fue el momento histórico en el que el proceso de desarrollo e innovación tecnológicos que venía ocurriendo, hasta entonces a un ritmo lento, se aceleró de pronto en una carrera que después no conocerá freno, sino que, al revés, encontrará un nuevo impulso en la segunda mitad del siglo XX en el periodo de postguerra llamado "la gran aceleración", cuando ocurre un cambio de escala en las transformaciones debido a la conjunción entre nuevas tecnologías, el uso masivo de energías fósiles y el rápido aumento de la población. De tal suerte que, al hilo de esta historia de tintes heroicos, actualmente estamos viviendo un momento culmen en el que la humanidad ha conseguido controlar y dar forma a procesos naturales de los que no hace mucho todavía dependía sin entender por qué se desarrollaban, ni menos aún cómo podrían ser alterados. Esta narrativa es calificada por Bonneuil de "naturalista".

La llama así porque el protagonista de tan gloriosa odisea es un ser humano definido en términos de *Homo Sapiens*. Efectivamente, la humanidad se refiere aquí a la *especie biológica humana*, que en la lucha por la supervivencia ha salido claramente vencedora por encima de las demás.³ En otras palabras, esta narrativa hace suponer que los avances tecnocientíficos son el resultado del desarrollo evolutivo de la especie humana, la cual acumuló el inmenso poder que actualmente tiene de incidir de manera radical sobre los procesos globales del sistema Tierra.

A la narrativa naturalista del Antropoceno la acompaña de cerca otra identificada por Bonneuil como narrativa "post-natural". Ésta prolonga la primera al asumir que el presente es fruto de la progresiva superación de la especie, pero en cierto modo la radicaliza al ver el Antropoceno como el momento de dominar los efectos negativos que nuestra dominación ha producido; efectos como, por ejemplo, el

³ Bonneuil escribe así: "The Anthropocene is not only 'Man's' moment in the history of the Earth; it is also the 'species' moment in the understanding of human history. A *biological category*, the species or the population, rather than specific social groups bearing situated cultural values and taking particular socio-economic and technical decisions, is elevated to a causal explanatory category in the understanding of human history" (Bonneuil, 2015, p. 19; cursivas mías).

cambio climático. Ciertamente es que no se abandona aquí el eje narrativo de la anterior, sino, antes bien, se le enfatiza con mayor fuerza. Lo nuevo de esta narrativa está en que cobra conciencia del peligro destructivo que la carrera por el dominio de la naturaleza ha puesto en evidencia, pero en lugar de pensar en detenerla o en desviarse de ese camino, esta narrativa insiste en la urgencia de proseguir por él. Paradójicamente, lo mismo que habría generado ese peligro, a saber, la idea incuestionada de progreso tecnocientífico, es visto como la solución. Algo así como combatir el fuego con fuego. Los que asumen este discurso confían en las soluciones *high tech*, del tipo que ofrece la geoingeniería: captura masiva de CO₂ gracias a enormes máquinas aspiradoras, por ejemplo, o parasoles gigantes orbitando la Tierra para que desvíen la radiación solar, entre otras. Es claro que aquí no se narra únicamente la dominación de la naturaleza a manos de nuestra especie, sino que, yendo más lejos, es la historia de la suplantación total de la naturaleza por la técnica, esto es, una tecno-naturaleza híbrida.

Sin nostalgia alguna, esta narrativa tecnófila pregona y, todavía más, celebra la muerte definitiva de la naturaleza. En otras palabras, el Antropoceno es vislumbrado como una etapa mayor de la conquista humana en la que ya no nos contentamos con adaptar el entorno sino que pretendemos construirlo desde el comienzo. Una narrativa así es la que promueve el geo-constructivismo. Esa corriente hoy tan popular “[...] soutient que la Terre, et tout ce qu’elle contient –écosystèmes et organismes, humains et non-humains – peut et doit être reconstruite, réformée et réformée. Entièrement [sostiene que la Tierra y todo lo que ella contiene – ecosistemas, organismos, humanos y no humanos –, puede y debe ser reconstruido, reformado enteramente]” (Neyrat, 2016, pp. 11-12).⁴ Así pues, pronto la Tierra no tendría nada de entidad independiente, sino que sería un constructo puramente humano. La imagen que mejor ilustra esta visión de las cosas es la que hace del

⁴ Recordemos que desde Aristóteles se planteaba ya una ambivalencia en la relación entre *techné* y *physis*: o bien la técnica se inspira en la naturaleza para, imitándola, producir una obra técnica con la perfección propia de una obra natural, o bien, suponiendo que la naturaleza ha dejado vacíos, la técnica debe completarla y hasta corregir lo que aquella dejó inacabado. Parece que el geo-constructivismo asume sobre todo la visión de la naturaleza como defectuosa y necesitada por ello de la corrección técnica que el ser humano puede proporcionar hasta aspirar a suplantarla por completo.

planeta una nave espacial que correspondería al ser humano pilotar como su capitán. De hecho, esta narrativa no se limita a contar cómo el ser humano igualó el poder colosal de la naturaleza, sino que ahora cuenta cómo busca repararla:

[...] Le monde est en proie à des périls écologiques, mais n'oublions pas que ces périls ont été causés par l'humanité et non par quelque obscur destin ; loin d'en tirer quelque culpabilité, il nous faut au contraire *tirer profit* de cette puissance tellurique. Si nous avons fait mal à la Terre, c'est que nous avons eu le pouvoir de le faire. Nous avons *mal fait* la Terre ? Réparons-la, reprogrammons-la —*reconstruisons-la* ! [El mundo está amenazado por peligros ecológicos, pero no olvidemos que esos peligros han sido causados por la humanidad, no por un oscuro destino; lejos de extraer alguna culpabilidad, nos corresponde, por el contrario, *sacar provecho* de este poder telúrico. Si hemos hecho daño a la Tierra, es porque tenemos el poder de hacerlo. ¿Le hicimos daño? ¡Reparémosla, reprogramémosla, reconstruyámosla!] (Neyrat, 2016, p. 12).

El tono narrativo sigue siendo de un optimismo a toda prueba. Pero, desde luego, no faltan razones para sospechar del talante progresista de estas narrativas, esto es, de la lógica profundamente moderna con la que escriben unidireccionalmente la historia, siempre en función de un futuro venidero portador de los mayores bienes para la humanidad. Sus promotores rara vez parecen dispuestos a volver la mirada críticamente sobre el oscuro reverso de esta historia. Así, por ejemplo, Bonneuil muestra cómo los peligros del momento presente son vistos por ambas narrativas como la inesperada consecuencia de un proceso motivado por el impulso consustancial al ser humano de superar cuanto pueda limitar su potencial de (auto)transformación. El ser humano simplemente no estaba en condición de prever el peligro que su actividad engendraba, por ejemplo, sobre la conservación de los hábitats naturales. Estas narrativas prefieren retratarlo ciego, de manera que solamente cuando las ciencias del sistema Tierra estuvieron maduras y le enseñaron los efectos colaterales que su acción estaba generando, abrió los ojos — como ha venido ocurriendo desde hace algunas décadas con el surgimiento de movimientos ecologistas— y fue consciente de la deriva destructiva de

sus empresas de progreso. Ese tipo de narrativa moderna suele describir el tránsito de las sombras a las luces, de la ignorancia al conocimiento. En resumen, narra “el paso de una modernidad simple a una modernidad reflexiva” (Bonneuil, 2015, p. 21) que ha aprendido a analizar y superar los errores de la primera modernidad para tomar en consideración los peligros generados por las tecnologías industriales.

No obstante, como lo dejan en claro Bonneuil y Fressoz en otro trabajo de referencia sobre el Antropoceno (2016), abunda la evidencia acerca de que, desde una fase muy temprana del proceso industrial, el peligro fue evidente, e incluso que bajo la consigna del progreso se avanzó deliberadamente sin importar las advertencias acerca de los estragos que causaría un modelo basado en la explotación sin cuartel de la naturaleza. Nunca se dio, pues, la pretendida ceguera. Las advertencias, hay que anotarlo, provenían muchas veces de círculos ajenos a los científicos. Y es que, por lo general, las narrativas modernas y progresistas sobre el Antropoceno otorgan a la ciencia y la tecnología un papel protagónico en la decisión sobre el mejor curso de acción a seguir para hacer frente a los peligros actuales. Por eso, en la misma vena triunfal de la naturalista, la narrativa post-natural también piensa que la actividad humana que ha hecho vislumbrar el abismo es la que, orientada esta vez mejor por un conocimiento tecnocientífico más avanzado, sabrá ofrecer la salvación. De manera que, ¿por qué no utilizar las herramientas tecnológicas a nuestra disposición para reconstruir el entorno y hacerlo más seguro? O incluso, ¿por qué no producir un nuevo ser humano capaz de enfrentar los cambios por venir? Ésta es al menos la confianza prometeica que rezuman, por ejemplo, los transhumanistas cuando hablan sin tapujos de modificar genética y tecnológicamente los cuerpos humanos, no únicamente para que desarrollen proezas físicas y mentales sin precedentes, sino también, si fuera necesario, para que sean eventualmente aptos para soportar las nuevas condiciones que traiga consigo un cambio climático. Efectivamente, el fin de la naturaleza que relata esta narrativa post-natural va aparejado a la proclama del fin de la naturaleza humana.

Ahora bien, la crítica central de Bonneuil a estas narrativas —la naturalista y la “post-natural”— ataca una premisa particularmente cuestionable de éstas: la deliberada vaguedad o generalidad en la caracterización del “ser humano” o “*anthropos*” al que erigen como protagonista de sus historias. Ciertamente, no todos los seres humanos han provocado con su actividad la llegada del Antropoceno. Detrás

del proceso está un ser humano que es producto de una cultura y de una tradición particular, por mucho que se pretenda de validez universal: la europea moderna. Más exactamente, es producto de una cultura tecnocientífica y, desde luego, también capitalista. En cierto modo argumentan por esta misma línea quienes en nombre de la justicia ambiental sostienen que es a unos cuantos países, los ricos e industrializados, a los que cabe asignarles la verdadera responsabilidad por la gran mayoría de emisiones de gases a efecto invernadero, mientras que los más pobres, que no han participado en su producción, son los que empero pagan el más alto precio por el cambio climático. En suma, el Antropoceno no sería obra de todos los humanos y de ninguno a la vez, sino el resultado de los promotores del capitalismo industrial, basado en energías fósiles, desarrollado desde finales del siglo XIX hasta nuestros días con una intensidad y alcances cada vez mayores. De suerte que narrativas como las señaladas antes, que relatan una historia anónima guiada por una humanidad abstracta, enfrentada a su vez a una naturaleza igualmente abstracta y homogénea, son narrativas que despolitizan la historia y, al hacerlo, generan una sensación de parálisis ante lo que se muestra como un destino ineluctable: el Antropoceno. Un destino atravesado de peligros que la mayoría de las personas juzga tan desmedidos y cuya resolución les parece tan fuera de alcance, que terminan depositando en los científicos y en las tecnologías la responsabilidad política sobre el camino a seguir. Según Bonneuil y Fressoz, lo más cuestionable de estas narrativas es, justamente, que atenazan a los ciudadanos, empujándolos a trasladar las decisiones políticas al restringido círculo de científicos y técnicos. Bruno Latour (2015) se refiere, por su parte, al estado de aturdimiento, casi patológico, en el que constantemente nos vemos sumidos por cuenta de la catarata de noticias que diariamente hablan del cambio climático, con la consecuente sensación de desesperanza y quietismo que esto genera. He aquí lo paradójico de una narrativa progresista que avanza en dirección supuestamente de la libertad, pero que termina por arrebatar esa misma libertad a los individuos, cada vez más tentados a dejar en manos de unos pocos iluminados por la ciencia el destino del resto. De manera que la invitación de estos autores es a repolitizar la historia, pues no estamos ante relatos sin consecuencias. Su carácter es performativo y por esto mismo legitiman decisiones económicas, prácticas sociales, modos de vida, leyes e instituciones, que es preciso cuestionar. Repolitizar las narrativas supondrá, por consiguiente, relatarlas de suerte que los

ciudadanos y comunidades que se sienten apartados y excluidos de la historia contada recuperen la capacidad de actuar y de asumir su destino. Contarla de manera que, menos que un ser humano abstracto, aparezcan como protagonistas del Antropoceno ciertos agentes históricamente determinados y especialmente responsables de lo que acontece, relatos que desvelen las lógicas económicas, políticas y sociales dentro de las que operan dichos agentes. Así, detrás del “nosotros, los humanos” al que aluden estas narrativas, es preciso sospechar una ideología que busca eludir responsabilidades históricas concretas.

De allí que haya quienes cuestionan duramente el término “Antropoceno”, al considerar que esa denominación esconde el papel crucial que el capital(ismo) ha tenido en esta historia y, por lo tanto, vuelve invisibles las disimetrías en la responsabilidad y en los beneficios extraídos de este sistema económico. Para ellos, el desarrollo de este sistema debería ser expuesto como el verdadero *leitmotiv* de la narrativa sobre el Antropoceno. Por esa razón, abogan directamente por evitar el término “Antropoceno” y proponen otros apelativos como *Capitaloceno* (cfr. Crist, 2016),⁵ o incluso, en una respuesta crítica al marcado gesto antropocéntrico que se adivina en el término “Antropoceno”, el exótico nombre de *Cthuluceno* (cfr. Haraway, 2016).⁶

Ahora bien, lo que nos interesa subrayar es el papel estructurante que en las dos narrativas descritas desempeña la distinción entre humano y naturaleza. En ambos casos, esta distinción o, mejor aún, la tajante oposición, es el hilo que recorre la historia desde el inicio hasta el fin. Y es que sin ella, tales narrativas no tienen sentido, pues lo que en definitiva relatan no es otra cosa que la superación de dicha oposición hasta su completa desaparición en el presente.

En realidad, aunque sea presentada como una más de las millones de especies que la generosa fuente de la vida ha hecho brotar en el planeta, la moraleja final de estas narrativas es que la especie humana no fue nunca

⁵ Para Eileen Christ, por ejemplo, el nombre de “Antropoceno” es una clara prueba de la pobreza de nuestro vocabulario para nombrar este evento como conviene. Con él no sólo se encubre el papel determinante del capitalismo como motor de la historia que nos trajo hasta aquí, sino que se insiste en una limitada visión antropocéntrica.

⁶ Es la llamativa —e impronunciable— propuesta de la autora californiana Donna Haraway, sirviéndose del nombre de una extraña araña en lugar de la de “hombre” para bautizar esta nueva era en la que nos encontramos.

una especie como cualquier otra. Si sale victoriosa es porque desde el comienzo dispuso de medios excepcionales que no sólo le permitieron adaptarse a la naturaleza sino, todavía más, modificarla radicalmente y, en última instancia, crear una *segunda naturaleza*: la cultura. Más bien, una anti-naturaleza que, a manera de una capa de realidad superpuesta sobre aquella primera que le fue dada en principio, ofreció al ser humano un medio idóneo en el cual prosperar.

Y, ¿qué es lo excepcional de la especie humana? Junto con buena parte de la tradición occidental, podríamos responder sin dificultad que la razón y el lenguaje —el *logos* griego— son los atributos que han marcado la diferencia fundamental respecto a las otras especies animales. En la base de estas narrativas se halla una concepción antropológico-filosófica que ha estado presente a lo largo del pensamiento occidental, según la cual el ser humano sólo pertenece de forma secundaria o transitoria al mundo natural, pues su verdadera esencia es de otro orden: racional, intelectual, espiritual, etc. En otras palabras, se asume de entrada una ruptura óptica entre el ser humano y la naturaleza, la cual viene inevitablemente asociada a un dualismo ontológico por el cual la realidad se ve escindida en dos ámbitos opuestos y jerárquicamente organizados, cesura que se prolonga en el interior del ser humano separando lo propiamente humano en él de lo que no es sino un componente meramente natural, animal o biológico. Así, podemos afirmar que en las narrativas señaladas opera subrepticamente una distinción entre *especie* o *género humano* (*Menschengeschlecht* en alemán) y *humanidad* (*Menschheit* o *Humanität*). En realidad, el protagonista de la historia que nos trajo hasta el Antropoceno es sobre todo el segundo, es decir, no la especie biológica sin más, sino los miembros de la especie en quienes encarna un ideal de lo que sería propiamente humano. El ser humano que escribe la historia es el que, según lo dicta cierto ideal definido cultural e históricamente, pone en ejercicio atributos como la razón, el lenguaje, la capacidad de acción, la libertad, etc., con el fin de arrancarse de la naturaleza y dominarla. Estamos, pues, ante narrativas claramente humanistas.

Ciertamente, los relatos naturalista y post-natural revelan su cuño humanista al dejar ver cuánto descansan sobre una concepción de “ser humano” visto como ente excepcional que desde siempre estuvo llamado a trascender la naturaleza y a liberarse, negándolas, de las determinaciones que ésta le impone; un ser que en realidad nunca se vio solamente como un ente natural, sino que —como ha insistido en

sostener el grueso de la tradición humanista occidental— lleva dentro de sí una “chispa”, divina, espiritual, racional, en virtud de la cual su destino no podía ser otro que trascender la naturaleza a la que, estrictamente hablando, nunca perteneció del todo.

Estas narrativas entienden al ser humano como la única fuerza activa en el orden de las cosas, el motor que empuja la historia. Relatan cómo fraguó poco a poco su destino excepcional hasta no depender de nadie ni de nada más, tan sólo de sí mismo. El *telos* es claramente la conquista total y absoluta de la naturaleza. Como único protagonista de interés, su historia terminó por convertir la historia natural en un episodio más de la suya propia: el Antropoceno, un desenlace que algunos humanistas entusiastas estarían seguramente tentados de leer como la redención final de la naturaleza a manos del Hombre.

Se trata, como se ve, de narrativas antropocéntricas. Suponen que el único principio capaz de hacer avanzar la historia es la acción humana. Más aún, sólo hay acción propiamente dicha cuando es humana. Lo no humano es relegado a la condición de materia pasiva de la que el humano se sirve con inteligencia e ingenio convirtiéndola en el medio adecuado para la obtención de sus fines. La naturaleza cumple entonces el rol de simple telón de fondo sobre el cual se despliega soberana la acción humana. Dicho de otra manera, el ser humano ocupa la posición de sujeto, en tanto que la naturaleza, convertida en su objeto, permanece muda. Y es que, como escribe el novelista portugués:

Fazer era o grande verbo humano, aquele que claramente tinha separado o homem da formiga, do cão, ou das plantas: os seus *fazer*es eram gigantescos, poderosos; nunca imortais mas bem mas permanentes que qualquer outra construção de qualquer outra espécie [*Hacer* era el gran verbo humano, aquel que claramente separó al hombre de la hormiga, del perro o de las plantas: sus *hacer*es son gigantescos, poderosos; nunca inmortales sino, más bien, más permanentes que cualquier otra construcción de cualquier otra especie]. (Tavares, 2007, p. 49).

Es el verbo que marca la distancia insalvable que lo separa de todos los demás entes, condenados a padecer su acción. Otorgar un papel distinto a los no humanos, tratarlos como agentes, resultaría pues impensable,

incluso disparatado, para esta visión humanista y antropocéntrica de la historia.

En conclusión, las lecturas mencionadas del Antropoceno dan por superada la distinción entre naturaleza y cultura en la medida en que la primera parece ya subsumida bajo la actividad humana, evento que se ofrece como prueba fehaciente del destino sin par al que desde siempre se proyectó el ser humano. Para estas lecturas, la naturaleza llegó a su fin.

No obstante, ¿lo que se proclama es el fin de la naturaleza o, más bien, el fin de cierta *idea* de la naturaleza? Desde una perspectiva constructivista, la naturaleza es lo que definimos como tal. Así, por ejemplo, según el antropólogo francés Philippe Descola, la concepción de la naturaleza como opuesta y exterior a la cultura es una construcción exclusivamente occidental —arranca con los griegos y se acentúa luego en la Modernidad—, que constituye por ello una suerte de excepción cultural en la medida en que la gran mayoría de las otras culturas compone su mundo sin apelar a esta contraposición y organiza la realidad sin dividirla tajantemente entre lo humano y lo no humano, o entre lo cultural y lo natural (cfr. Descola, 2014). Ahora bien, si esto es así, es decir, si al declarar la muerte de la naturaleza de lo que se trata realmente es de abandonar una idea de naturaleza, entonces ¿de qué idea de naturaleza prescinden los geo-constructivistas y todos los que con ellos afirman con beneplácito su muerte por obra de la tecnociencia? (De hecho, pese a las importantes diferencias que los separan, geo-constructivistas, posmodernos, tecno-utopistas y los pro-industria se reconocen en este mismo rechazo). Quienes así se regocijan declaran difunta la idea de la naturaleza como lo dado, no producido, sin marca humana, sin contaminación; la naturaleza, pues, concebida como pura y trazando un límite exterior e intraspasable para la acción humana. Se la rechaza en parte por su carácter romántico, en virtud del cual se condena al ser humano como un intruso que con su técnica rompe con la armonía natural (*Deep Ecology*). Pero también la rechazan porque sirve de excusa para posturas autoritarias que con frecuencia han hecho un uso doctrinario o ideológico de la idea de una naturaleza pura con el propósito de alimentar el racismo, el sexismo y el nacionalismo.

Por otro lado, no deja de inquietar que, por un exacerbado narcisismo, el ser humano se encierre en su propio reflejo. Para algunos, renunciar a la idea de la naturaleza como algo exterior no humano, Otro, significaría un empobrecimiento aterrador de nuestra experiencia humana. Si en el

mundo no encontraríamos sino nuestra propia imagen, sin ningún afuera o exterioridad, sin Alteridad no humana que nos recordara nuestra finitud, sería como vivir en el “infierno de la identidad”. Por eso, en lugar de adherir a la proclama de su muerte, para algunos autores se trata por el contrario de dar marcha atrás y evitar la trágica desaparición de la naturaleza (cfr. Maris, 2015).⁷

En efecto, cabe preguntarnos si la mejor manera de pensar la superación de la distinción entre lo humano y la naturaleza, a la que parece obligarnos el Antropoceno, es dando por muerta la segunda a manos del invencible espíritu humano. Verlo así sería seguir en el juego de la dominación que reclama poder absoluto para el primer término de la dualidad. Al seguir por esta vía, se mantiene intacta la visión heroica, dominadora, antropocéntrica, (hiper)humanista en última instancia, del ser humano, que es probablemente de la que el evento del Antropoceno nos invita a despedirnos.

3. Elementos para una narrativa posthumanista

Si bien las narrativas que hacen del Antropoceno el momento final de una historia épica, jalonada por continuos triunfos sobre la naturaleza, confían en la capacidad de la ciencia y la tecnología para minimizar los efectos nocivos de la dominación humana, la evidencia de que la actividad industrial amenaza con poner gravemente en riesgo la habitabilidad de la Tierra ha llevado a moderar el tono triunfante propio de esas lecturas del presente. Visiones de corte eco-catastrofista insisten en que, lejos de ser victoriosa, la historia que nos trajo hasta aquí ha de ser leída más bien como una cadena de errores, de prácticas insostenibles y de creencias falsas. En lugar de una victoria, lo que aquella historia narraría sería un crimen que corre el riesgo de terminar trágicamente con la muerte irreversible de la naturaleza. Y aunque no se trata de sucumbir a la parálisis a la que tales lecturas pueden inducir, no estaríamos atendiendo como se debe a la llegada del Antropoceno si no escucháramos los campanazos de alerta que despierta; en otras palabras,

⁷ Éste es el caso de Virginie Maris, quien preconiza la necesidad de retornar a una idea de la naturaleza como una suerte de exceso indomable. Algo similar a lo que también señala Frédéric Neyrat al hablar de la “parte inconstruible” de la Tierra, esto es, un fondo no domesticado ni domesticable en la naturaleza que debe ser reconocido como estando más allá del afán geo-constructivista de reconstruirla (Neyrat, 2016).

si no nos entregáramos con seriedad a la tarea de revisar las visiones de mundo que a lo largo de siglos han determinado la forma de concebir la relación entre el ser humano y la naturaleza, a menudo bajo el signo implacable del dominio. En fin, es menester vislumbrar el paso hacia un pensamiento nuevo que desmonte las fábulas humanistas hasta ahora hegemónicas, un pensamiento bajo cuya lente el Antropoceno exhiba un sentido distinto y dé pie a otro tipo de relatos.

De allí que la premisa ontológica que *a priori* concibe al ser humano como un ente por fuera de la naturaleza se haya convertido en la diana frecuente de la crítica contemporánea al humanismo metafísico en sus distintas versiones. De hecho, una mirada posthumanista se reconoce allí donde ésta pone en tela de juicio y, todavía más, abandona la visión metafísica tradicional que taja el conjunto de la realidad en ámbitos opuestos. El problema estriba, como hemos dicho antes, en que dentro de este esquema de pensamiento binario oposicional, uno de los polos termina indefectiblemente por ocupar la posición de dominado —como lo puso en evidencia el cáustico examen genealógico realizado por Nietzsche—. Así lo ilustra, en efecto, el que en la historia del pensamiento metafísico occidental, adjetivos como “esencial”, “verdadero”, “fundamental”, etc., hayan estado reservados para referirse al lado de la realidad considerado inmaterial, incorpóreo, racional, no natural, en suma, el lado donde dice situarse lo propiamente humano. Más aún, el hecho de ocupar esta posición ontológicamente superior lleva al ser humano a asumir el rol de señor, cuya afirmación depende del poder para someter a su opuesto, que paradójicamente no está solamente por fuera sino que incluso habita en él como su enemigo interior. Se trata de su parte animal, instintiva, material, corpórea y demás calificativos empleados con dejo peyorativo para sancionar una parte en él supuestamente corrupta. La ontología dualista que separa con un abismo infranqueable lo humano de lo no humano pone en marcha un dispositivo dialéctico en el que el término definido negativamente queda rebajado frente al que, por ocupar el centro jerárquico de la relación, es tenido por el primero y originario. En la práctica, sin embargo, resulta imposible trazar sin residuo la línea divisoria. Uno y otro polo están siempre estrechamente entreverados, desplazando la línea de un lado a otro en zonas grises en continua redefinición *entre* lo natural y lo cultural, *entre* lo humano y lo no humano, *entre* lo artificial y lo dado, etc. Para una mirada posthumanista, la realidad se presenta entonces como continua, híbrida, mezcla indiscernible de humano y no humano,

de material e inmaterial, de razón y emoción, etc.; refractaria, por ende, a ser pensada dentro de las oposiciones matriciales.

Por lo anterior, antes de comprometerse con ontologías *sustancialistas* de tipo tradicional, que conciben la realidad como compuesta por entidades firmes y aisladas, dotadas cada una de esencia e identidad delimitadas, un enfoque posthumanista —al fin y al cabo postmetafísico— abogará preferiblemente por ontologías de carácter relacional, esto es, tienden a tomar la relación y no la sustancia como punto de partida para pensar el mar de “fondo” de la realidad. Por supuesto, no conciben la relación como presuponiendo la existencia de entidades positivas, sustanciales y auto-contenidas, que luego se intersectan unas con otras para así producir un puente externo entre ellas. Es más bien la relación, entendida como verbo y no como sustantivo, la que goza aquí de prioridad, ontológicamente hablando. La relación *produce* los términos que no son sino una manifestación o configuración derivada y provisoria de aquélla. No son los extremos reunidos, sino el “entre” que los reúne y distancia a la vez, el que se vuelve aquí “esencial”. Rasgos como la continuidad, la fluidez, la inestabilidad, la mutabilidad, se ofrecen entonces como más aptos para describir una realidad que ha de ser pensada bajo el signo del dinamismo, la multiplicidad, la apertura y la inestabilidad: todo lo contrario de los atributos del Ser de la metafísica.

De modo que, en lugar de insistir en trazar fronteras impermeables entre un sector de la realidad propiamente humano y otro sector en donde cabe el resto de no humanos, las posturas posthumanistas buscan dejarlas a un lado y pensar sin recurso a ellas. En otras palabras, se reconoce que es la visión dualista que ha primado tradicionalmente la que debe ser abandonada. No sólo no es la única forma de componer mundos, sino que —y esto es tal vez lo más importante— dicha forma de pensar es sospechosa de participar en la gestación de los peligros que tanto alarman a propósito del Antropoceno.

Así pues, aunque a primera vista la conclusión de humanistas y posthumanistas parezca ser la misma, en relación con la necesidad de prescindir de la distinción entre naturaleza y ser humano para dar cuenta de la especificidad del momento presente, esta afirmación adquiere en las dos orillas significaciones muy distintas. Al revés de lo que proponen las lecturas humanistas que superan esa división declarando victorioso al ser humano sobre la naturaleza no humana, y concluyen así el arribo inevitable de un mundo post-natural o, más precisamente, un mundo puramente técnico, en lo que respecta a los enfoques posthumanistas lo

que se persigue es abandonar el enfoque dualista que está a la base de tal solución, aquél que por su carácter dialéctico conduce a la asimilación del término que es considerado negativamente. Es el modo que opone identidad a alteridad, es decir, que piensa lo otro por negación de lo propio, lo no humano como privación de lo humano, y así sucesivamente. En contraste con ello se propone una forma de pensamiento no dialéctico que abandone dicha idea de identidad pura o de lo *propiamente* humano.

De tal manera que desde una perspectiva posthumanista se tenderá a pensar la relación entre lo humano y la naturaleza bajo la forma de un *continuum* no homogéneo en lugar de verla como un nudo problemático donde misteriosamente tiene lugar un salto cualitativo. No estamos ya ante entes naturales no humanos que son organizados desde un centro humano que los dota del valor del que por sí mismos carecen al integrarlos a su círculo de sentido. Estamos más bien en medio de una red de relaciones diversas, sin centro, sin arriba ni abajo, sin superficie ni profundidad... En otras palabras, una ontología relacional para la que, lo que antes era o bien un objeto natural o un sujeto humano, o bien un ente biológico o uno cultural, o bien algo dado o artificialmente producido, pasa a ser ahora lo uno y lo otro al mismo tiempo, intersección en la que los dos hilos se vuelven imposibles de desatar sin, con ello, deshacerse. Es reveladora de este tipo de enfoque híbrido la conocida sentencia de Donna Haraway: “nuestra ontología es *cyborg*” (1995, p. 254), en la que se expresa de forma elocuente esta mirada que rehúye las oposiciones binarias y enfatiza el aspecto siempre híbrido de la realidad. En efecto, el léxico posthumanista privilegia vocablos como “sistema”, “interconexión”, “redes” y “rizomas” en lugar de “esencia”, “identidad”, “fundamento”, etc. Y es que si queremos pensar el Antropoceno sobre bases conceptualmente nuevas, sin incurrir en las cuestionables oposiciones binarias, una nueva ontología se hace imprescindible.

Con todo, despunta aquí un peligro. Según Frédéric Neyrat, ha sido como reacción a la tendencia occidental de acentuar al extremo la separación entre lo humano y lo natural que se habría caído hoy en el polo opuesto, exagerando esta vez la idea de “relación”, de “interconexión” y de “interdependencia”, principio que, para el autor, es compartido por todas las posturas ecológicas. Si esto puede ser riesgoso es porque la interconexión exacerbada que concibe la realidad bajo la forma de flujos inestables y cambiantes puede, entre otras cosas, generar incertidumbre acerca de hasta dónde llegan los efectos de una acción cualquiera y, por

lo tanto, impide establecer responsabilidades claras, lo que preocupa en especial cuando se está frente a la necesidad de atender problemas como los ambientales. Se advierte una tensión entre, por un lado, reconocer el carácter relacional del ser humano, pensado como una parte más de una red planetaria de vivientes y no vivientes íntimamente imbricados, y, por otro lado, seguir viéndolo como el único que en virtud de su capacidad de acción estaría en condición de asumir la responsabilidad por el futuro de vivientes y no vivientes, lo que exige restituirle hasta cierto punto un lugar de excepción y preeminencia.

Ésta es la tensión a la que parece referirse también Sverre Raffnsøe cuando distingue dos sentidos en la expresión “Human Turn” (giro humano) con la que caracteriza el Antropoceno (cfr. Raffnsøe, 2016). Según este autor escandinavo, no hay duda de que tal evento obliga a dar un paso radical en nuestra manera de pensar al ser humano. Por un lado, debe ser expulsado de su posición de centro para reconocerse inscrito en un entramado vital del que codependen por igual humanos y no humanos. El giro se refiere aquí a un movimiento centrífugo de descentramiento del ser humano. Por otro lado, la expulsión de su lugar de privilegio termina irónicamente volviéndolo sobre sí mismo —es el movimiento centrípeta del giro— al verse investido de una responsabilidad que nunca antes había tenido sobre sus hombros: la de tener el poder de asegurar o de sacrificar el destino de los demás seres del planeta. Es lo que en cierto modo ilustraría el asombroso juicio ocurrido en Italia en el año 2012 en el que, como reseña Raffnsøe, los científicos acusados fueron juzgados por no haber previsto acertadamente un sismo que dejó víctimas mortales; como si su fallo hubiera consistido en no haber sabido controlar los efectos de un fenómeno natural que, en cuanto natural, ¡hasta hace poco habría sido tenido por incontrolable! Esto muestra la conciencia que el ser humano ha ganado sobre el poder colosal que actualmente tiene sobre la naturaleza. Pero, contrario a envanecerlo, este poder debería llevarlo a adoptar una imagen más modesta de sí mismo, ahora que, por otro lado, también debe renunciar a pensarse por fuera de la naturaleza o como único fin de ella. Todo ocurre como si el Antropoceno lo engrandeciera y, al mismo tiempo, lo obligara a bajar la cabeza al hacerle ver que su responsabilidad no es sólo para consigo mismo sino ineludiblemente para con todo el resto de vivientes y no vivientes en el planeta con quienes está unido por un cordón vital irrompible. Visto así, *poder* sigue siendo su nota característica, sólo que, en las actuales circunstancias, este poder brillaría más por su capacidad

para contenerse antes que para desatarse. Un poder *no poder*. Pero, ¿no está asomando de nuevo una inesperada veta humanista en esta visión del ser humano?

Bien visto, lo que está en juego en la pregunta, más que un rezago rebelde de humanismo, es el desafío para los posthumanistas de superar el antropocentrismo dominante en la tradición occidental. Señalábamos antes cómo las narrativas humanistas circunscriben la historia al hacer humano, siendo así que sólo el ser humano es susceptible de ocupar la posición de agente o de sujeto, mientras que el no humano queda por costumbre relegado a la de objeto pasivo, desprovisto de valor intrínseco más allá del que el ser humano esté interesado en darle, usualmente como medio significativo en la escritura de su propia gesta. No sorprende entonces que el gesto post-antropocéntrico propio de los enfoques posthumanistas se haya expresado con frecuencia en un intento por extender fuera del ser humano algunas características que se han considerado exclusivas de él, al punto de reconocer formas de agencia a otros no humanos.

Algunos, sin embargo, temerán que este afán de apertura al universo no humano pueda verse traicionado al emplear erróneamente los modos de ser y de hacer que son específicamente humanos como norma de comparación. Es verdad que operar de esta forma mantendría vivo el antropocentrismo que se quiere superar al convertir el hacer humano en piedra de toque para determinar lo que otros pueden o no pueden hacer. Mejor parece entonces reconocer la alteridad irreductible de los no humanos insistiendo en el carácter inconmensurable de sus habilidades, sin por ello tener que deslizarse hacia su subvaloración. Llama la atención en este sentido el profundo cambio de actitud advertido por el conocido primatólogo Frans de Waal entre los estudiosos de la cognición animal. En las últimas décadas se recorrió en ese campo un importante trecho fuera de la visión antropocéntrica que se tenía de los animales como seres que o bien poseen o bien carecen, en mayor o menor grado, de las facultades cognitivas humanas. La pregunta “¿tenemos inteligencia suficiente para entender la inteligencia de los animales?” con la que este científico holandés da título a uno de sus libros (cfr. De Waal, 2016), delata una mirada poco convencional, abierta a aceptar —contra el curso habitual de la tradición— que bien puede haber formas de inteligencia que poco o nada tienen que ver con la nuestra. Y esto ha demandado un ejercicio de autocontención para evitar la proyección indebida de lo humano sobre lo no humano. Así, no resulta extraño que con este giro

fuera del antropocentrismo, *hacer* se revele como un verbo que también los animales pueden conjugar a su manera.

No hay duda de que dar el espacio para pensar un hacer no humano es un paso bastante audaz respecto a la tradición de pensamiento que ha sido la nuestra. Pocos lo han dado. Jacques Derrida es uno de ellos. Dejó abierta tal posibilidad al preguntarse, contra la tradición, “¿Y si el animal respondiera?” (Derrida, 2006), en un sentido en el que tal respuesta no debería ser de inmediato cancelada o reducida a una simple reacción o respuesta instintiva, mecánica o no intencional. Heidegger, en cambio, pese a su profunda crítica a la tradición humanista, no da ese paso, pues insiste por ejemplo en la firme distinción entre el mero *conducirse* (*sich benehmen*) del animal, que no comporta relación alguna con el ente en cuanto tal, y el *comportarse* (*sich verhalten*) humano, que sí lo hace (Heidegger, 2007). Y es que seguir por esos caminos no transitados, prohibidos incluso, fuera del antropocentrismo, exige al pensamiento mucha audacia. Entre otras, llama a una concepción nueva de lo que entendemos por acción, agente, intención, etc. Más aún, reclama una nueva definición de la historia misma.

De hecho, con el ánimo de reconocer el papel que juegan en ella los otros no humanos, papel que no parece justo reducir a servir únicamente de medio para la acción humana, han comenzado a surgir propuestas de escribir eco-historias, geo-historias o Gaia-historias, en las que se cuenta, precisamente, una historia conjunta, hecha *entre* los humanos y el sistema Tierra. Con ello se apunta a pensar los eventos históricos y geológicos como resultado de una red de interdependencia. Es la razón por la que el nombre mismo de “Antropoceno” resulta, debido a su unilateralidad, bastante inadecuado. Pero esto implica también abandonar la idea de “historia” que solemos tener. Más lejos aún, implica revisar la noción misma de “agencia” en la medida en que ésta se vincula usualmente con un concepto de sujeto, de yo, de *self*, del que, sin embargo, sería extremadamente difícil seguir sirviéndose sin atraer con él todo un paquete de conceptos propios de una ontología sustancialista, ajena al enfoque relacional que se quiere adoptar. Así, si hemos de depurarnos por completo del antropocentrismo, nuestro léxico todo necesitará nutrirse de muchas nuevas categorías todavía por inventar.

Para hablar de narrativas posthumanistas sobre el Antropoceno parecen, pues, necesarios muchos desplazamientos en el plano teórico y práctico. La pregunta es si las humanidades están dispuestas a

asumir esta tarea: si puede haber, y cómo serían, unas humanidades sin humanismo.

4. Pensar el Antropoceno “como” evento: el reto de las humanidades

En conclusión, lo que a nuestro juicio entra en juego en la decisión sobre cómo ha de leerse el Antropoceno (si en clave humanista, como prueba infalible de la conquista humana sobre la naturaleza, o más bien desde la perspectiva posthumanista, como un llamado a deponer la visión conquistadora del ser humano) es, en última instancia, la capacidad del pensamiento para dejarse interpelar por una realidad cuya novedad llama a ser radicalmente acogida. Tenemos en mente aquí lo que la filósofa estadounidense Cora Diamond denomina “dificultad de la realidad y dificultad del pensamiento” (cfr. Diamond, 2008). Por un lado, con “dificultad de la realidad” ella se refiere a la resistencia que un fenómeno particular opone frente a los intentos de dar cuenta de él con los recursos explicativos o interpretativos que uno tiene a disposición. Por otro lado, con “dificultad del pensamiento” alude, desde luego, a la incapacidad de aprehender una realidad que comparece de forma inesperada, pero, sobre todo, lo que subraya la autora es la dificultad del pensamiento para asumir cabalmente dicha dificultad de la realidad y, por consiguiente, para evitar la tendencia a eludirla (*deflection*) (cfr. Diamond, 2008, p. 58). Diamond habla así de la dificultad del pensamiento para dejarse “herir” por la dificultad de la realidad, es decir, para reconocer que no tiene el poder de dominarla mediante las categorías y los conceptos a los que habitualmente recurre para pensarla. Así, esa dificultad de la realidad pone a prueba la capacidad del pensamiento para dejarse sacudir y desestabilizar a fondo por lo inédito de una realidad a la que se ve expuesto de repente, en la medida en que su extrañeza le exige verla bajo una luz completamente distinta a la acostumbrada y movilizar nuevas e inesperadas maneras de pensar. Tal novedad de la realidad bien puede ser calificada de evento o acontecimiento en la medida en que, según vemos, sorprende al pensamiento, poniéndolo de cara a sus límites y exigiéndole ir más allá de lo familiar.

De acuerdo con lo anterior, nos parece que el evento geológico del Antropoceno plantea un reto a las humanidades precisamente en la medida en que éstas se ven llamadas a reconocerle su carácter de evento

para el pensamiento. Con la llegada de esta nueva era geológica se ponen radicalmente a prueba esquemas habituales de concebir la realidad que fueron asumidos durante mucho tiempo por las humanidades, pero que ahora dejan ver sus límites frente a una realidad que se muestra refractaria a ser organizada sobre la base de una supuesta oposición entre el ser humano y la naturaleza.

Así, lo que se advierte es que, bajo la apariencia de tomar en cuenta lo novedoso del momento presente, las lecturas humanistas del Antropoceno afirman que se han superado las distinciones dualistas tradicionales, pero su forma de entender esa superación no rompe en realidad con esa forma de pensar habitual, basada en la contraposición dialéctica entre ser humano y naturaleza, sino que, como señalábamos, continúa presuponiéndola de forma acrítica, cerrando con ello los ojos a los peligros que tal visión ha traído consigo.

Por su parte, las lecturas posthumanistas se muestran, como veíamos, mejor dispuestas a asumir la irrupción, con el Antropoceno, de una realidad profundamente nueva que reclama una visión distinta y poco familiar del ser humano. Como respuesta a la desestabilización que esto supone, y evitando la tentación de la elusión, proponen otra ontología, otra historia, otra antropología, etc., y buscan redefinir tales conceptos sobre bases distintas a la tradición metafísica. Al hacerlo inevitablemente se suscita un efecto dominó que disloca y desplaza algunas de las categorías más fundamentales con las que las humanidades han querido circunscribir el campo de lo propiamente humano: “subjetividad”, “agencia”, “moralidad”, “cultura”, entre otras. Por todo esto parecen ser formas de abrir el pensamiento a la dificultad del evento Antropoceno *en cuanto que evento*. A este respecto, Cózar Escalante también anota lo siguiente: “Ese nuevo modo de pensar [del posthumanismo] está elaborándose *difícilmente* para poder dar cuenta de una realidad social y biofísica muy distinta de aquella que acompañó al humanismo” (Cózar, 2019, p. 96; cursivas mías).

Así, pese a los reparos que por las razones enunciadas más arriba puede suscitar el término “Antropoceno”, conviene asumirlo como un marco general de referencia en el cual inscribir las reflexiones filosóficas (ontológicas, éticas, políticas y estéticas) que el presente nos exige. Un presente en el que, por cuenta del aceleradísimo desarrollo tecnológico del que somos testigos, se ha desestabilizado como nunca antes la idea de naturaleza y, con ella, también la de ser humano. En otras palabras, con el término “Antropoceno” hemos de referirnos a un evento que, en

cuanto tal, ofrece la oportunidad de remover categorías habituales de pensamiento y, todavía más, obliga a salir de narrativas tradicionales que no gozan más de una tranquila aceptación. Bajo su efecto, el lenguaje que heredamos de nuestra tradición humanista exhibe sus límites y se revela inconveniente como medio para transmitir una nueva visión del ser humano, realmente distinta a la que durante mucho tiempo fue dada por evidente. El Antropoceno nos lanza así a escribir nuevas historias sobre nosotros mismos. Hoy la urgencia está, pues, en dotar a las humanidades de un nuevo vocabulario, de otros conceptos y de atrevidas maneras de pensar la realidad y de narrar la historia que estén a la altura del evento llamado “Antropoceno”.

Referencias bibliográficas

- Bonneuil, C. (2015). The Geological Turn. Narratives of the Anthropocene. En C. Hamilton, C. Bonneuil y F. Gemenne (eds.), *The Anthropocene and the Global Environmental Crisis. Rethinking Modernity in a New Epoch*. (pp. 17–31). Routledge.
- Bonneuil, C. y Fressoz, J.-B. (2016). *L'Événement Anthropocène. La Terre, l'Histoire et Nous*. Points.
- Cózar Escalante, J. M. (2019). *El Antropoceno. Tecnología, naturaleza y condición humana*. Catarata.
- Crist, E. (2016). On the Poverty of Our Nomenclature. En J. Moore (ed.), *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*. (pp. 14 – 33). PM Press.
- Descola, P. (2014). The Great Divide. En *Beyond Nature and Culture*. (pp. 57–89). Chicago University Press.
- Derrida, J. (2006). Et si l'animal répondait ? En *L'animal que donc je suis*. (pp. 163-191) Galilée.
- De Waal, F. (2016). *¿Tenemos suficiente inteligencia para entender la inteligencia de los animales?* A. García Leal (trad.). Tusquets.
- Diamond, C. (2008). The Difficulty of Reality and the Difficulty of Thought. En S. Cavell (ed.), *Philosophy and Animal Life*. (pp. 43-89). Columbia University Press.
- Haraway, D. (1995) *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. M. Talens (trad.). Cátedra.
- (2016). Staying with the Trouble: Anthropocene, Capitalocene, Chthulecene. En J. Moore (ed.), *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*. (pp. 34–76). PM Press.

- Heidegger, M. (2007). El animal es pobre de mundo. En *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad.* (pp. 235–250). J. A. Ciria Coscolluela (trad.). Alianza.
- Latour, B. (2015). *Face à Gaia. Huit conférences sur le nouveau régime climatique.* La Découverte.
- Maris, V. (2015). Back to the Holocene. En C. Hamilton, C. Bonneuil y F. Gemenne (eds.), *The Anthropocene and the Global Environmental Crisis.* (pp. 123-133). Routledge.
- Neyrat, F. (2016). *La part inconstructible de la Terre. Critique du géo-constructivisme.* Seuil.
- Raffnsøe, S. (2016). *Philosophy of the Anthropocene. The Human Turn.* Palgrave Mac Millan.
- Tavares, G. (2007). *Aprender a rezar na Era da Tecnica. Posição no mundo de Lenz Buchmann.* Editorial Caminho.

Reseñas

Del Río, F. (2020). *Las filósofas tienen la palabra*. Siglo XXI. 232 pp.

Caben pocas razones para dudar que las primeras dos décadas del siglo XXI serán recordadas en el futuro como decenios de transformación. No sabemos todavía cómo será el mundo en los años cincuenta de este siglo; sí sabemos que a inicios de los años veinte de los años dos mil apareció una pandemia que nos encerró a todas, que nos hizo patente nuestra vulnerabilidad, que sacudió nuestra concepción del Estado y su papel en la vida de las personas, por mencionar sólo algunas nuevas certezas. No sabemos cómo será el mundo en esos años; sabemos, sí, que la lucha de las mujeres ha tenido un repunte particularmente potente y significativo a lo largo de estos dos decenios. Nuestra voz, la voz femenina, ha empezado a hacer eco en rincones distintos y variados del orbe. En nuestro país hemos visto ocurrir los Encuentros Internacionales de Mujeres que Luchan en territorio zapatista; hemos visto a las jóvenes estudiantes tomar escuelas y facultades de la Universidad Nacional Autónoma de México, y vimos una marcha multitudinaria el 8 de marzo (justo antes del confinamiento) que pintó de morado a la Ciudad de México, además de que salpicó de colores femeninos al resto del país. Esto es por narrar sólo algunos de los acontecimientos más visibles de entre los sucesos más nombrados en torno a la movilización de las mujeres en el mundo. En este contexto aparece publicado el libro de Fanny del Río, que lleva por título *Las filósofas tienen la palabra* y que nos presenta diez entrevistas a diez mujeres filósofas que ejercen su labor en México (salvo una que lo hace en los Estados Unidos de América).

El interés de Fanny del Río por las mujeres tiene cierta trayectoria. En 2009 publicó una novela que lleva por título *La verdadera historia de la Malinche*, donde deja ya claro que la historia ha sido narrada, desde siempre, con la mirada de quien se dice triunfador y que (casi) siempre es hombre. La voz de la historia es masculina y los relatos que se nos trenzan en el cuerpo y nos van trazando como sociedades cargan con una perspectiva masculina silenciosa, pero potente e imponente. Su inquietud por mirar de otra manera, por empezar a decir el mundo en femenino, encuentra hoy un nicho propicio para ser propagada, para contagiarse. En este sentido, la aparición de *Las filósofas tienen la palabra* es extremadamente pertinente y exhibe una atinada sensibilidad frente a la realidad. En él se articula un sentir colectivo: es hora de que las mujeres, de que las filósofas, sean escuchadas; es hora de que se haga visible el valor de la filosofía hecha por ellas, de que se valore la

perspectiva femenina en el quehacer arduo y abstracto que casi siempre acompaña a esta disciplina.

El libro y sus lecturas

Aunque la descripción que recién ofrecí del libro dice de él que es un conjunto de entrevistas, en realidad el volumen es mucho más que eso. Esto se hace patente al descubrir que puede ser leído, al menos, de tres distintas maneras. Una de ellas, la más inmediatamente relacionada con la descripción inicial, es como una narración de cómo algunas filósofas han pensado y vivido su labor en México, cómo decidieron estudiar o dedicarse a la filosofía, cómo era el mundo cuando tomaron su decisión, cómo han ido desarrollando su profesión en un mundo masculino. En esta descripción, el libro nos ofrece un vistazo al tipo de preocupaciones que llevaron a estas mujeres a hacer filosofía, al tipo de filosofía que les gusta y que hacen, incluso a algunas de las ideas que han defendido y sostenido como filósofas. Esta primera lectura es, como lo dice la misma Fanny, parte de un esfuerzo cada vez más colectivo por “consolidar un registro histórico de filósofas mexicanas” (p. 9), que no existe (y, sobre todo, que no existe de manera sistematizada) actualmente en las bibliotecas nacionales u otros espacios académicos.

La segunda lectura que, yo encuentro, puede hacerse de este libro es aquella que lo comprende como un compromiso con la visibilización de las mujeres o, como dice Fanny, como un acto de responsabilidad ética y de justicia epistémica. Su autora nos recuerda, en la introducción al libro y a este respecto, que hoy día muchas filósofas estudian el fenómeno de la exclusión y el silenciamiento de las “mujeres en filosofía”, y parte de la motivación y el fin de hacerlo es “rescatar del olvido la lista de mujeres que han producido escritos filosóficos a lo largo de la historia” (p. 9). La lista de estas últimas es muy larga y seguramente estará siempre incompleta: debe haber un número razonablemente grande de mujeres que han pensado, escrito y hecho filosofía a lo largo de la historia pero que nunca han dicho que lo han hecho; debe haber montones de papeles desaparecidos en el tránsito del tiempo sin que hayan siquiera sido vistos o mirados, un montón de ideas valiosas que se fueron al silencio del viento que se las llevó consigo. En este punto resulta de particular interés cómo empieza el libro: Del Río cita a la filósofa estadounidense Linda Lopez, quien se sorprendió al percatarse de que en ninguna de sus “clases de licenciatura, maestría y doctorado, había oído mencionar el

nombre de ninguna mujer filósofa” (p. 9). El eco de esta frase me susurra todos los días al oído. En la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM teníamos muchas maestras mujeres; pocas nos enseñaban su propio pensamiento o el de otras mujeres. Recientemente, en una entrevista que me hicieron, me preguntaron a qué mujeres filósofas latinoamericanas leo regularmente. La respuesta, triste pero honesta, es que casi no leo mujeres filósofas. Este libro hace patente que nosotras, otras filósofas mujeres, tenemos ahora la obligación de rescatar lo rescatable, de hacer visible lo que nosotras mismas creamos. Este libro es también un energético llamado a los compañeros filósofos a leer el pensamiento de sus colegas mujeres, a estudiarlo y a enseñarlo. Este libro quizá abra una avenida para que la filosofía hecha por mujeres empiece a ser estudiada y nombrada en las clases, para que nos decidamos a formar una comunidad de filósofas que no sólo se leen entre sí, sino que además construyen pensamiento en común. Para que esta construcción se haga entre nosotras y con nuestros compañeros varones.

Finalmente, una tercera lectura posible es aquélla que lo ve como un documento histórico: un registro de la manera en que las mujeres hemos cambiado la manera de pensar acerca de nosotras mismas, acerca del lugar que ocupamos en la academia (en la sociedad, en el mundo), de la manera en que hemos sido tratadas y cómo merecemos ser tratadas. Desde mi perspectiva, ésta es una lectura que no es explícita, pero que ofrece un valor inmenso al texto en cuestión. En lo que sigue intentaré destacar cómo la conciencia de exclusión y silenciamiento es algo reciente. Muchas de las entrevistadas no reconocen el fenómeno o dicen que antes no lo pensaban como algo importante. La invisibilización era ella misma invisible y, por tanto, parecía un fenómeno inexistente. Éste, gracias —entre muchas otras cosas— a las movilizaciones mencionadas al inicio de esta reseña, es cada vez más nombrado y reconocido. Lo que ahora toca es erradicarlo de nuestras prácticas y relaciones académicas.

Las entrevistadas

Diez mujeres, diez filósofas conforman este texto. Casi todas fueron mis maestras (o me ha tocado mirarlas desempeñar papeles importantes en el quehacer filosófico nacional), como lo fueron de un gran número de otras filósofas que estudiamos y nos desarrollamos profesionalmente en México. Quiero subrayar brevemente sólo algún rasgo de cada una de las entrevistas. El énfasis que haré es en la mirada de las entrevistadas

respecto de lo que es ser mujer y ser filósofa. Esto servirá, creo yo, para ilustrar la tercera lectura del volumen antes mencionada. Mi tratamiento de las entrevistas seguirá el orden de su aparición en el libro que nos ocupa.

Virginia Aspe actualmente es profesora-investigadora en la Universidad Panamericana y trabaja sobre textos filosóficos mexicanos de los siglos XVI al XVIII que tratan sobre ley natural y derechos humanos, sobre el problema del otro en relación con la idea de “dominio”, entre otras cosas. En algún momento de la entrevista, ella dice que las mujeres estamos siempre más cerca de la realidad en nuestra teorización filosófica. Según ella, la diferencia entre hombres y mujeres se refleja en el modo en que nos aproximamos a la filosofía, pero no necesariamente en los temas que trabajamos (aunque, precisa, esto sí es distinto en la vida ordinaria).

Paulette Dieterlen, investigadora del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, ha centrado sus intereses de los últimos años en torno al concepto de “justicia”. Esto, entre otras cosas, la llevó a escribir un libro sobre la pobreza, su libro favorito según ella misma sostiene. Al hablar sobre las mujeres y su papel en la filosofía, sostiene que el feminismo teórico está más avanzado que el práctico: quién mejor que ella a quien tanto le gustan los deportes (que suelen delimitar mundos masculinos) puede saber de esto. Pero, además, habla acerca de la desproporción que existe hoy día entre las discusiones sobre los derechos de los animales y la situación de las mujeres en el ámbito de la filosofía académica. Este apunte suyo, creo yo, es crucial el día de hoy en que, por lo que sabemos, diez mujeres al día son asesinadas de manera violenta en nuestro país.

Al narrar su historia, Kim Díaz nos dice lo difícil que es, en los Estados Unidos de América, ser mujer, mexicana y filósofa. Tres determinaciones del margen, como ella misma habla de estas propiedades. Actualmente ella trabaja en la Universidad de Texas en El Paso y se dedica a estudiar la filosofía latinoamericana, especialmente aquellas cuestiones de esta última que tienen que ver con la realidad sociopolítica de los países de esa región del mundo. En la entrevista nos cuenta un experimento que hace con sus alumnas: les pide que cierren los ojos e imaginen a alguien que hace filosofía. Siempre, dice ella, el resultado de la imaginación arroja a un hombre con barba y pelo blanco. Ella dice que una pregunta urgente en nuestro contexto actual es “¿qué es ser hombre hoy?”. Quizá de una respuesta a esta pregunta pueda surgir mucha comprensión

acerca de la relación que prevalece entre los hombres y las mujeres en nuestras sociedades capitalistas actuales.

La siguiente entrevistada es Maite Ezcurdia, quien —siendo aún muy joven— falleció en diciembre de 2018. A pesar de su partida anticipada, ella tuvo una vida académica intensa y dejó una importante herencia a sus estudiantes. Ella fue impulsora ferviente de la filosofía del lenguaje analítica en México y tenía un interés fuerte en la generación de grupos de investigación que terminaran por crear una comunidad filosófica nacional y latinoamericana. Ella, en la entrevista, narra que venía de una familia de mujeres fuertes. Ella misma fue una mujer fuerte. De manera determinada dice que las mujeres no queremos entrar (ni a la filosofía, ni a la academia) por cuota.

Juliana González fue directora de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM y en su entrevista deja ver toda la fuerza que la constituye. La suya es una entrevista dura y crítica en la que señala muchos de los problemas que ella ve en el quehacer filosófico nacional. Entre muchas otras cosas interesantes y dignas de ser pensadas, ella dice que en México no hay una comunidad filosófica, no digamos una escuela de filosofía. Dice también que no somos buenas para “pintar la raya” en cuestiones de género. Finalmente, hace una crítica a las consecuencias negativas que ha traído consigo el SNI: desde su perspectiva, este sistema contribuye al individualismo y a la falta de creación de comunidad de investigación.

Olbeth Hansberg es investigadora del Instituto de Investigaciones Filosóficas y actualmente trabaja de manera predominante en torno a las emociones. Ella es otra mujer fuerte que ha tenido diversos cargos administrativos: fue directora del Instituto mencionado, coordinadora de Humanidades de la UNAM y, finalmente, fue también miembro de la Junta de Gobierno de esta misma universidad. En su entrevista narra su modo de llegar a la filosofía, el esfuerzo que significó para ella dedicarse a la filosofía.

María Pía Lara, profesora-investigadora de la UAM-Iztapalapa, trabaja cuestiones de ética y filosofía política. Desde su perspectiva: “Algunas personas ponen en duda si hay un pensamiento de mujeres. Por supuesto que lo hay. Lo que ocurrió en el siglo pasado, la revolución feminista, fue la única revolución global” (p. 87). Esta frase deja en claro cuál es su posición en torno a las mujeres y su papel en la filosofía.

Fernanda Navarro, simpatizante zapatista, ha dedicado sus años recientes a pensar, enseñar y hacer suya la filosofía que subyace a los planteamientos del EZLN. Su vida, tal como la narra, aunque sea de

manera breve, en el libro que nos ocupa, es profundamente interesante. Una mujer comprometida que nunca separó su pensamiento de su acción. Su hacer político es su pensar filosófico. Esto queda plasmado en la hermosa entrevista que está capturada en nuestro libro.

Dos mujeres más fueron entrevistadas. Paulina Rivero, profesora de la Facultad de Filosofía y Letras, muy interesada en cuestiones de bioética y actualmente coordinadora del Programa de Bioética de la UNAM. Ella narra que por cierto tiempo pensó que estudiar el feminismo no era “hincarle el diente en serio a la filosofía”, y creyó que hombres y mujeres podían llegar en la filosofía hasta donde quisieran. De pronto tuvo un suceso que le cambió la mirada. Hoy día cree que una mujer tiene que luchar mucho más para encontrar un lugar en el mundo de la filosofía académica. Piensa, además, que existe una forma femenina de decir las cosas. En esto se encuentra con Virginia Aspe: ambas perciben, se percatan y sostienen que hay una sensibilidad propiamente femenina que no sólo nos acerca a los temas de la realidad, sino que nos provee de un modo de argumentar y defender nuestras ideas.

El libro cierra con la entrevista a Carmen Rovira, profesora emérita de la Facultad de Filosofía y Letras, alumna de Gaos que se preocupaba por su calidad de madre de familia. Él pensaba que ella difícilmente desarrollaría y proseguiría su carrera de manera exitosa porque ser madre y ser académica son incompatibles. Ella mostró, con hechos, que ese prejuicio es falso. Carmen Rovira, mujer y, sin saberlo, feminista; una de las mujeres más tesoneras que mostró con actos, afán, empeño y compromiso que una madre, una esposa, una mujer es tan digna de aprecio y respeto en el ámbito académico e intelectual como cualquier otra persona que en él se desarrolle. Ya ella nos había enseñado que ser mujer no es una desventaja, sino, por el contrario, un valor único que nos provee con una mirada y un acercamiento a nuestro quehacer que nos permite compartirlo de un modo amoroso.

Este libro, este conjunto de entrevistas, es un documento que debe ser leído no sólo por todas las mujeres filósofas que trabajamos en este país, sino también por todos quienes hacen filosofía, por las estudiantes y por la sociedad en general. Este volumen es un primer registro del modo de estar en el ámbito de la academia de las mujeres. Ojalá nos sirva para aprender lo que tenemos que hacer y lo que tenemos que dejar de hacer; ojalá sea un incentivo más en el camino a la emancipación plena de la academia, a la construcción de un mundo parejo donde todas

quepamos y podamos desarrollarnos de manera libre y comprometida con las otras.

Ángeles Eraña
Universidad Nacional Autónoma de México
mael@filosoficas.unam.mx

Fonseca Patrón, A. L. (2019). *Cognición humana, razonamiento y racionalidad. Los retos de la investigación empírica a la visión estándar de la racionalidad*. Bonilla Artigas-Universidad de Guanajuato. 171 pp.

¿Qué significa ser racional? ¿Qué tan racionales somos los seres humanos o cómo es que deberíamos razonar? Son preguntas cuyo examen puede abordarse desde múltiples perspectivas. El libro de Ana Laura Fonseca atiende estas preguntas a partir de examinar el papel que juegan las heurísticas en la solución de problemas y la toma de decisiones. Las heurísticas, tal como lo explica Fonseca, son “estrategias que nos permiten realizar inferencias plausibles economizando recursos cognitivos” (2019, p. 1). Y lo que se discute a lo largo de este libro es si podemos hablar de estas estrategias o reglas de juego como principios de buen razonamiento. En otras palabras, el objetivo central de Fonseca es determinar si existe alguna clase de normatividad para el razonamiento heurístico.

Las diversas posiciones sobre las heurísticas pueden clasificarse dentro de dos escuelas (véase el capítulo primero). Por un lado están quienes siguen o se identifican en mayor medida con la escuela de Kahneman y Tversky. Por el otro, se encuentran quienes se adhieren, al menos en lo esencial, al programa de Gigerenzer sobre las heurísticas rápidas y frugales. En parte esta división se sigue de las posiciones que cada escuela mantiene respecto de cómo evaluar los juicios y el comportamiento humano. Y ello supone asumir una posición sobre qué clase de relación puede haber entre la descripción de cómo razonamos y la de cómo deberíamos razonar. ¿En qué medida nuestras prácticas cognitivas nos proveen de criterios normativos para establecer qué es un buen razonamiento?

El libro de Fonseca logra presentar un panorama claro y sintético de las posiciones que tienen las distintas escuelas sobre el tema de la normatividad. Y creo que vale la pena subrayar que este libro presenta de manera muy clara cuáles son las tensiones que hay entre estas dos escuelas, no sólo con respecto al alcance normativo de las heurísticas, sino también respecto a los compromisos ontológicos que cada una de estas escuelas asume sobre el razonamiento, la racionalidad y la cognición. De ahí que resulte muy interesante cómo la argumentación de Fonseca apunta a mostrar que las distintas maneras de entender la normatividad

del razonamiento heurístico dependen de cómo se entiende la cognición (véanse capítulos tercero y cuarto).

Fonseca quiere mostrar, a través de la reconstrucción y el análisis de los aspectos centrales de ambas escuelas, que se puede dar cuenta de la normatividad del razonamiento heurístico si se profundiza en lo que se conoce como *carácter situado de la cognición*:

El movimiento de los estudios situados de la cognición sostiene que en la manera de comprender y explicar la cognición humana debe verse reflejada la afirmación de que la cognición se da en un marco de un agente con cuerpo, ubicado en un ambiente físico y social determinado, y rodeado de diversos recursos materiales (2019, p. 17).

La manera en la que los sujetos conocen, llevan a cabo razonamientos y toman decisiones depende y se ve limitada por distintos factores, dentro de los cuales están los propios del agente, los del entorno y las herramientas con las que cuenta para interactuar e interpretar la información que el ambiente le provee. Varios de estos procesos, como emitir juicios y tomar decisiones, se explican muchas veces a través de las heurísticas. En otras palabras, muchos de los procesos inferenciales que los seres humanos solemos llevar a cabo son heurísticos. Y estos razonamientos heurísticos, si bien son procedimientos económicos, no siempre garantizan resultados óptimos (cfr. Fonseca, 2019, pp. 19-23). ¿Pueden estos razonamientos tener una normatividad propia o sólo describen el modo en el que razonamos? Fonseca afirma que las heurísticas son normativas, pero mostrar esa normatividad supone abandonar las posiciones estándar tanto de la racionalidad como de la cognición (véase el capítulo quinto).

Me parece que este libro se mueve en dos planos: uno descriptivo y otro crítico. Hasta ahora he atendido a la parte más descriptiva del libro, la cual, reitero, es sumamente clarificadora y completa. La segunda es una evaluación o crítica a la propuesta de Gigerenzer y su grupo de investigación ABC. Este grupo coincide con Kahneman y Tversky en que las heurísticas son siempre sesgadas. Pero a diferencia de lo que creen Kahneman y Tversky, Gigerenzer y su grupo consideran que los razonamientos heurísticos no son irracionales, sino que pueden ser considerados, en ciertos contextos, como buenos razonamientos. Lo que

hay que preguntarse, de acuerdo con este programa de investigación, es bajo qué condiciones ambientales una determinada heurística es efectiva (véase el capítulo segundo).

La “racionalidad ecológica” que proponen Gigerenzer y ABC, de acuerdo con ellos, es un tipo de racionalidad situada. Pero lo que Fonseca muestra de manera muy atinada es que la “racionalidad ecológica” es situada sólo en un sentido débil. De acuerdo con Fonseca: “la racionalidad ecológica en realidad intenta llegar a una racionalidad situada sin genuinamente situar la cognición, en particular no sitúa el razonamiento” (2019, p. 141). Para defender esta conclusión, Fonseca reconstruye dos críticas que le han hecho al programa de ABC. Una crítica es de Bardone y la otra de Martínez (cfr. Fonseca, 2019, pp. 129-138). Si bien las críticas no son de la autora, el mérito está en conectar estas críticas de manera que puedan detectarse, como ya mencionaba líneas arriba, las tensiones que se siguen de los compromisos ontológicos que en este caso asumen Gigerenzer y ABC.

De acuerdo con Fonseca, la manera en la que ABC entiende el razonamiento, al estar anclado a la teoría estándar de la racionalidad y las teorías computacionales de la mente, no termina de dar cuenta de la normatividad del razonamiento heurístico. Falla que también es atribuible al modo en el que este programa de investigación entiende el “ambiente”. En suma, la autora explica acertadamente por qué “la racionalidad ecológica es una respuesta no estándar al debate de las heurísticas, pero es una respuesta estándar al debate de la cognición” (2019, p. 156).

El libro de Fonseca, sin lugar a duda, es un estudio que sienta cuál es el estado de la cuestión en el debate sobre la normatividad de las heurísticas y, sobre todo, es un libro que suscita la reflexión sobre la relación que puede haber entre la filosofía y otras ciencias más empíricas, como la psicología cognitiva.

María José Urteaga Rodríguez
Universidad Panamericana
murteaga@up.edu.mx

Lapoujade, D. (2018). *Las existencias menores*. P. Ires (trad.). Editorial Cactus. 96 pp.

David Lapoujade (París, 1964), filósofo que ha dedicado su trabajo a la obra de Henri Bergson, William y Henry James, y, especialmente, al estudio de la filosofía de Gilles Deleuze (quien fuera su maestro), nos presenta en *Las existencias menores*¹ el pensamiento filosófico de Étienne Souriau (1892-1979), en particular la tematización de su obra más importante y fundamental: *Les différents modes d'existence*, publicada en 1943 y recientemente traducida al español por Editorial Cactus (2017) con una notable presentación de Isabelle Stengers y Bruno Latour.

En *Les différents modes d'existence*, Souriau se propone categorizar las distintas modalidades de existencia dentro de la realidad. En virtud de esta empresa surge una distinción esencial entre *existencia* y *realidad*. Distinción que no sólo sirve a Souriau para introducir aquello que denominará “existencias virtuales”, sino que también sirve a Lapoujade para redefinir estas *existencias* bajo el nombre de “existencias menores” y, con ello, mostrar el modo en el que lo invisible se conjuga, dialoga y de-forma lo visible.

Ahora bien, la estructura de *Las existencias menores*, a lo largo de los seis capítulos que la constituyen, toma por hilo conductor el desarrollo interno del pensamiento de Souriau. En este sentido, el lector advertirá de inmediato tres etapas en las que el objetivo de trabajo, sus métodos y conclusiones se despliegan continuamente, sucediéndose unas con otras, pero sin caer en contradicciones. Así, Lapoujade inicia con lo que ha denominado *pluralismo existencial*, continúa con una *filosofía perspectivista* y finaliza con un *formalismo de las cosas* (cfr. 2018, p. 70).

A lo largo de los dos primeros capítulos (“I. ¿Una mónada de sobra?” y “II. Modos de existencia”), Lapoujade expone críticamente el concepto de *pluralismo existencial* de Souriau expresado en forma de *atomismo ontológico*, a saber: “lo que es, es; y ocupa enteramente su existencia pura” (Souriau, 2017, p. 127). De este modo podemos comprender el *pluralismo existencial* como lo ha planteado Souriau, es decir, en clave ontológica y estética. Notamos entonces que la realidad se expresa según *modos de existencia*; dicho de otro modo, aquello que *es*, lo hace

¹ *Les existences moindres*, publicada originalmente el 2017 en Les Éditions de Minuit.

según su modalidad de existir. Lapoujade lo expresa de manera precisa en un fragmento que acompañará al lector a lo largo de toda la lectura:

El modo de existencia de Hamlet no es el mismo que el de una raíz cuadrada, el modo de existencia del electrón no es el mismo que el de una mesa, etc. Todos existen, pero cada uno a su manera. Recíprocamente, un ser no está consagrado a un único modo de existencia, puede existir según varios modos, y no solamente como entidad física o psíquica; puede existir como entidad espiritual, como valor, como representación, etc. (2018, p. 13).

A partir de esta hipótesis se establece un principio ontológico fundamental, ya que se constata el hecho de que un ser puede existir sobre varios planos distintos de comprensión, al tiempo que permanece *numéricamente* uno. Con esto se introduce una noción que resultó fundamental en la tradición francesa contemporánea: la noción de *planos de existencia*. Desde este concepto comprendemos que no hay un único mundo consagrado ontológicamente, sino más bien *una constante interconexión de intermundos*. De allí que debemos entender que “el modo no es una existencia, es la manera de hacer existir un ser sobre tal o cual plano. Es un *gesto*” (Lapoujade, 2018, p. 14).

En este contexto, Lapoujade destaca que el interés de Souriau es hallar el principio que articula las formas, haciendo de la filosofía una exploración acerca de las maneras de ser y de cómo estas distintas modalidades conquistan por sí mismas su legalidad. En este punto, el autor de *Las existencias menores* sostiene: “uno no existe por sí mismo; sólo existe realmente haciendo existir otras cosas. Toda existencia tiene necesidad de *intensificadores* para acrecentar su realidad. Un ser no puede conquistar el derecho de existir sin el auxilio de otro, al que hace existir” (Lapoujade, 2018, p. 21).

La noción de *intensificadores* de algún modo viene a mediar entre los distintos modos de ser; dicho de otra forma, abre el camino para una nueva comprensión sobre el *pluralismo existencial*. A partir de ahora, “las existencias pueden modificarse, transformarse, intensificar su realidad, pasar de un modo a otro, conjugarlos. Entramos en el dominio de lo *transmodal*” (Lapoujade, 2018, p. 33). Este nuevo escenario implica la transición desde un mundo estático, donde los modos de existencia son descritos por sí mismos (*atomismo ontológico*), hacia un modo dinámico, donde la ontología se ha re-escrito como relación y transformación.

A su vez, desde este nuevo escenario, que a partir del tercer capítulo llamaremos *perspectivismo* (en “III. Cómo ver” y “IV. *Distentio animi*”),

se despliega una crítica hacia la fenomenología husserliana, puesto que “la fenomenología no consigue tampoco asir el ‘alma’ del fenómeno, a pesar de sus precauciones de método. Ella no capta las cosas desde el interior, sino desde fuera, según el punto de vista de la conciencia que observa” (Lapoujade, 2018, p. 39). Desde luego, la crítica de Souriau a la fenomenología es, a lo menos, vaga e inadecuada. Lapoujade lo comprueba al señalar: “*percibir, para Souriau, no es observar desde afuera un mundo desplegado delante de uno mismo, sino por el contrario entrar en un punto de vista, como cuando uno simpatiza. La percepción es participación*” (2018, p. 40). Esta lectura muestra que Souriau está más cerca de Husserl y Bergson de lo que él creyó.

Ahora bien, lo que viene a constatar *la filosofía perspectivista* de Souriau es el hecho de que *toda realidad es inacabada* y exige su plenitud de presencia en la justa medida en que se muestra al mundo según un modo determinado.

En efecto, las *existencias virtuales*, y ahora *menores*, corresponden a la presencia no-presente de los fenómenos. Dicho de otra manera, lo que Lapoujade expone, a partir de la teorización de Souriau, es la necesidad de tematizar “el otro lado de las cosas”, reveladas no como una presencia de menor grado que la cosa misma, sino como un ser en sí mismo que se relaciona, interactúa y transforma según su propio modo de existencia.

En este contexto comprendemos que “para Souriau, si la filosofía tiene una tarea, no es la de salvar a los fenómenos, sino a aquello que, en el fenómeno, es epifanía, ontofanía, teofanía, psicofanía, etc., todos esos seres evanescentes, siempre a punto de desaparecer” (Lapoujade, 2018, p. 58). Pero, ¿cómo es posible “salvar” aquellas presencias que siempre están a punto de desaparecer?

Esta interrogación dirige la tercera fase del pensamiento de Souriau, que en los últimos dos capítulos denominamos *formalismo* (en “V. De la instauración” y “VI. Los desposeídos”), puesto que el objetivo, método y problema central están conducidos al esfuerzo de conquistar *realmente* aquello que parece dispuesto a desaparecer. Dicho de otro modo, el *formalismo*, tal como lo entienden Souriau y Lapoujade, es el esfuerzo por otorgar dignidad a las existencias menores. Empero, esta dignidad no surge desde un acto de conciencia puro (desde un sujeto cognoscente), sino desde la relación y mutua determinación que exige y reclama el modo de ser de aquellas existencias menores: “todo está ahí: devenir real. Y devenir real es devenir legítimo, es ver su existencia corroborada, consolidada, sostenida en su ser mismo” (Lapoujade, 2018, p. 75).

Como notará el lector, desde el *formalismo* se rebasa el análisis estético que conduce tanto al *pluralismo existencial* como al *perspectivismo*. De ahora en más, puesto que las existencias menores exigen *legitimar su modo de ser*; la tendencia estética sobre el mundo se entremezcla con una incipiente filosofía del derecho y una filosofía política. Ambas interrogan el estatuto legítimo de existir, de ser y de devenir real en cuanto modos evanescentes, imperceptibles o a punto de desaparecer. Lapoujade, en palabras que recuerdan a Rancière, señala que “la cuestión es política tanto como estética” (2018, p. 84).

A lo largo de la lectura aparecen grandes figuras, como Platón, Descartes, Leibniz, Husserl, Bergson, William y Henry James, Deleuze, Kafka, Pessoa y Beckett. No obstante, la originalidad de la obra radica en aquello definido como una existencia menor, es decir, como algo que a simple vista no se percibe, pero que constantemente empuja y conduce nuestra experiencia. A partir de aquí podemos establecer una conexión directa con lo que Merleau-Ponty tematiza acerca de lo visible y lo invisible.

En la obra póstuma *Le visible et l'invisible* (1964), Merleau-Ponty propone una reformulación ontológica que intenta superar todo tipo de dualismo y reduccionismo en razón de una *relación* existencial y mundanal. En este sentido, la interacción con lo alterno no se constituye desde un punto cero que anima *lo otro* —como en Sartre, por ejemplo—. Esta vez, el punto cero define relacionalmente la comunidad cárnica que fundamenta y otorga sentido pre-reflexivamente al mundo. Por esto, no debemos “pensar la negatividad o lo negativo como ‘objeto de pensamiento’, sino hacer de ella una especie de ser más sutil o más agudo, [...] reintegrarlo al ser” (Merleau-Ponty, 2010, p. 57).

Esto último es precisamente lo que devela esta minúscula e invisible existencia menor, la constatación de que la existencia no está solamente *en* los seres, sino fundamentalmente *entre* los seres. Por esto, la modalidad de existencia se vuelve un punto crucial de análisis, pues el *modo*, antes de ser existencia, es “la manera de hacer existir un ser sobre tal o cual plano” (Lapoujade, 2018, p. 14); el modo piensa la existencia a partir de los límites o medida de los seres.

De una manera general, los modos de existencia son ocupaciones espaciotemporales, pues cada modalidad crea y constituye el espacio-tiempo que ocupa. De hecho, el espacio-tiempo de los fenómenos no es el mismo que el de las cosas, y el de las cosas no es el mismo que el de los seres imaginarios. No obstante, cada cual se encuentra inscrito en

una condición fundamental y potenciadora, aquello que Merleau-Ponty llamó “carne del mundo” (*chair du monde*).

Efectivamente, la “carne del mundo” es aquel trasfondo ontológico originario, pre-reflexivo y universal que designa y posibilita todo cuanto *es*, y que precede, envuelve y posibilita tanto al sujeto que percibe como al objeto percibido. En otros términos, mediante la noción de “carne del mundo”, Merleau-Ponty sostiene la relación sujeto-objeto inmersa en una dimensión neutra (*des-antropologizada*) y siempre posibilitadora de nuevas coordenadas de interacción.

Por tanto, sujeto y objeto son partícipes del mismo campo ontológico, pero *constituidos según modos particulares de existencia*. En este sentido, es evidente que “uno existe por las cosas que nos sostienen, así como las cosas que existen se sostienen por nosotros, en una edificación o una instauración mutua. Uno sólo existe haciendo existir” (Lapoujade, 2018, p. 21). La existencia menor, virtual o invisible, devela el hecho de que toda realidad es inacabada. De esto no sólo es expresión el arco quebrado de un puente o una melodía inconclusa que resuena en nuestra conciencia (ejemplos que el autor nos brinda), sino que toda la realidad, incluso la más acabada, se manifiesta como incompleta.

Si toda presencia visible se vuelve esbozo, perfiles, es preciso advertir que no existirían *seres-por-sí* o existencias independientes, sino sólo *procesos relacionales* que cambian, transforman y producen una metamorfosis que afecta a la visibilidad de los seres y los hace existir de otros modos (cfr. Lapoujade, 2018, p. 52): *lo invisible emplaza, perfila y deforma lo visible*.

En definitiva, lo que nos presenta Lapoujade está lejos de ser una re-interpretación o un estudio neutro de Souriau. Antes más bien es una invitación a repensar críticamente el estatuto ontológico de *lo humano*, emplazando desde una perspectiva ontológica, estética y política la dimensión epistemológica y antropocéntrica en la cual la filosofía parece haber quedado capturada. Con esto su objetivo no es sólo pensar, sino otorgar *dignidad a lo alterno* en cuanto propio modo de ser, pues desde este lugar se despliega todo cuanto *es y puede ser*. Allí radica la potencialidad estética de las existencias menores, virtuales o invisibles, que, por frágiles que sean, tienen la posibilidad de alterar el orden de lo real (cfr. Lapoujade, 2018, p. 59).

Las existencias menores representa una pieza clave para la actualidad del pensamiento. Por un lado, es un libro que invita a una reflexión profundamente filosófica acerca de nuestro modo de constituirnos

y relacionarnos con el mundo; por otro, abre un nuevo horizonte interpretativo acerca de la dimensión ontológica, estética y política que determina nuestro ser-en-el-mundo. Todo esto, acompañado de una redacción precisa y una traducción fiel desplegadas sobre una serie de referencias tanto a la historia de la filosofía como al arte y a la literatura.

Referencias

- Lapoujade, D. (2018). *Las existencias menores*. P. Ires (trad.). Editorial Cactus.
- Merleau-Ponty, M. (2010). *Lo visible y lo invisible*. E. Consigli y B. Capdevielle (trads.). Ediciones Nueva Visión.
- Souriau, É. (2017). *Los diferentes modos de existencia*. S. Puente (trad.). Editorial Cactus.

Sergio González Araneda
Asociación Chilena de Fenomenología
sgonzalezaraneda@gmail.com

SUBMISSION GUIDELINES

1. **Goals.** *Tópicos, Revista de Filosofía* is a philosophical journal; it does not publish informative, general, theological, or interdisciplinary papers, or essays in art or literary criticism.

2. **Themes.** *Tópicos, Revista de Filosofía* is not restricted to any specific philosophical area. Papers on any philosophical subject or historical background are accepted.

3. **Submissions.** All submissions must be original unpublished papers, not already submitted for in any other journal. Submissions fall within three categories:

1. Monographic articles between 3000 and 14000 words.

2. Discussions, or replies or objections to other articles or discussions previously published in *Tópicos, Revista de Filosofía*, between 2500 and 4500 words.

3. Philosophy within the Public Sphere. These are articles that deal with an issue relevant to the public sphere. *Tópicos, Revista de Filosofía* does not accept essays or articles in which methodology and discussion are not predominantly philosophical. They will be of no fewer than 3,000 words and no more than 14,000 words.

4. Reviews, between 900 and 2500 words.

4. **Contributors.** *Tópicos, Revista de Filosofía* receives contributions from graduate students, college and university professors, and independent researchers. It does not accept contributions from undergraduate students. Contributions must be written without any

internal reference that might help to identify its author. The contributions have to be uploaded on our website: <https://revistas.up.edu.mx/topicos/>

5. Evaluation. Every submission will be peer-reviewed by two referees. The average time to determine publication is between three and four months. In any event, the author will receive the votes of the referees in writing. If the submission is deemed worth of publication *with suggestions* the author is free to incorporate or ignore the suggestions provided by the referees. If the referees consider the contribution worth publishing *with necessary corrections*, the contribution will be published if and only if those corrections are made. If the contribution is rejected, the author is free to rewrite the paper and submit it again, without any commitment of the journal for publication.

6. Submission procedures and requirements. Every contribution must include a letter requesting its publication. Contributions written in Spanish or English are preferred, though eventually we accept contributions in French or Italian. Submissions must include a 100-150 words abstract in both English and Spanish, with an index of keywords, in both languages, title in both languages, and notes, tables, figures and complete bibliography, at the end of the manuscript. Title, author, regular mailing and a valid email address must be clearly stated in a cover sheet or title page. A digital copy of the paper in an recognizable open format must be submitted; OpenDocument is recommended. Please encode your multilingual text in UTF8, and use the mathematical format provided by OpenDocument. Sources must be referenced following recognizable standards; for instance, fragments by pre-socratic philosophers according to the Diels-Kranz edition, Aristotle according to Bekker, Kant according to the Berlin Academy Edition, Marx and Engels according to MEGA, excerpts from the younger Hegel according to Nohl, etc. Mediaeval and ancient sources lacking a critical edition may be quoted according to their internal structure (book, quaestio, divisio, etc.). Conventionally accepted abbreviations may be used (*Met.* standing for *Metaphysics*, *Ak* for Kant's edition, *DK* for the Diels Kranz edition, *KrV* for the *Critique of Pure Reason*, etc.) Other sources and critical literature must be quoted in the cite-note system APA:

Transliteration of words or phrases originally in non-Latin writing systems is considered correct, if following some recognized (e.g. an ISO

or Library of Congress) standard; long passages whose discussion is essential for the exposition should include a verbatim reproduction of the passage, according to Copyright laws and conventions. If the author cannot provide a digital version of the contribution, or a copy of the original, he or she must indicate the name of the source that was used and instructions for access.

All correspondence should be addressed to:

Tópicos, Revista de Filosofía
Facultad de filosofía y ciencias sociales
UNIVERSIDAD PANAMERICANA
Augusto Rodin 498
Insurgentes Mixcoac
03920 México, D.F.
mail: topicos@up.edu.mx
<https://revistas.up.edu.mx/topicos/>

ETHICS CODE

According to the good practice and ethics of professional research, the contributors of *Tópicos*, Journal of Philosophy ought to comply fully with the following requirements when presenting an article or review for publication:

1. The work must be unpublished; works that have been sent to other journals or are being reviewed elsewhere will not be accepted.

2. The work must be original; works that are totally or partially composed of reproductions/translations of other works or any other instances that could be considered as plagiarism will not be accepted.

3. The work must explicitly include bibliographical references related to the actual sources from which the information has been collected, including all relevant bibliographical data and add, when possible, the DOI number. In case of using unpublished material, the contributor must possess the explicit permission of the author(s) of the work in question for its partial or total use or reproduction.

4. If fragments of the work have been previously published as seminar memories, previous versions in other papers, as introductions or book chapters, etc., the sources of such material must be provided, while this situation must also be explicitly stated in the work.

5. In the case of co-authored works, all authors must agree with all the statements here made, and they must choose among them one author that will serve as contact with the journal.

6. The work should incorporate all the relevant acknowledgments, including institutions and organizations that financed the research or provided any kind of grant, as well as departments and work groups that might have participated either directly or indirectly in the shaping of the work, etc.

7. The author or authors of the work may not have any commercial, financial or particular link of any sort with persons or institutions that could hold any interest related to the work at hand; in other words, conflicting interests must be avoided.

8. The author or authors of the work must be aware of, and agree, that the publication of the work implies the transfer of rights (copyright) to Universidad Panamericana, which reserves the right to distribute online the published version of the article or review according to current laws.

PARA LOS COLABORADORES

1. **Objetivo.** *Tópicos, Revista de Filosofía* es una publicación especializada de filosofía dirigida a profesionales en la materia de la comunidad científica nacional e internacional. En consecuencia, no publicamos artículos de difusión, panorámicos o generales, teológicos, de crítica de arte o literaria, o trabajos interdisciplinarios que no estén elaborados con una metodología y contenido preponderantemente filosófico.

2. **Temática.** *Tópicos, Revista de Filosofía* no está circunscrita a un área o campo determinado de la filosofía siempre y cuando exista rigor y seriedad metodológica en la exposición.

3. **Sobre las colaboraciones.** Deben ser originales inéditos, que no se encuentren en proceso de dictamen para otra revista. Los escritos publicables en *Tópicos, Revista de Filosofía* pueden ser de tres tipos:

1. Artículos monográficos, cuya extensión no será menor de 3000 palabras, ni mayor de 14,000.

2. Discusiones, que consisten en réplicas u objeciones a artículos, notas o discusiones publicadas anteriormente en *Tópicos, Revista de Filosofía*. Se trata de una sección de polémica escrita con el estilo propio de una publicación científica. Las discusiones deben tener entre 2500 y 4500 palabras.

3. Filosofía en el espacio público. Se trata de artículos que abordan algún problema relevante en la esfera pública. *Tópicos, Revista de Filosofía* no acepta ensayos o artículos en los que la metodología y la discusión no sean preponderantemente filosóficos. La extensión no será menor de 3000 palabras ni mayor de 14,000.

4. Reseñas críticas, las cuales deben tener entre 900 y 2500 palabras.

4. **Sobre los colaboradores.** *Tópicos, Revista de Filosofía* recibe colaboraciones de alumnos de posgrado, profesores e investigadores. No recibe colaboraciones de estudiantes de licenciatura ni de pasantes. Quienes envían artículos para publicación deben indicar, en hoja aparte, la institución en la que estudian o prestan sus servicios y su dirección electrónica. Los artículos deben ser presentados sin ningún dato del autor, ni alusión que pueda identificarlo. Todas las colaboraciones deben enviarse a través de nuestra página web: <https://revistas.up.edu.mx/topicos/>

5. **Evaluación.** Toda colaboración recibida será dictaminada por dos académicos. Tanto el nombre del autor como el de los dictaminadores permanecerá en el anonimato. El tiempo promedio para dar respuesta sobre la publicación o no de los artículos es de tres a cuatro meses. Sin importar los resultados del dictamen, el autor recibirá por escrito las opiniones de los árbitros. En caso de ser *publicable con sugerencias*, el autor tendrá libertad de tomar o no en cuenta dichas opiniones. De ser *publicable con correcciones necesarias*, la aceptación del artículo estará sujeta a los cambios especificados. Si el dictamen es negativo, el autor, una vez incorporando las indicaciones de los árbitros, podrá proponer su texto una vez más para su publicación sin que por ello la revista esté obligada a aceptarlo.

6. **Sobre la presentación de la colaboración.** Toda colaboración deberá acompañarse de una carta en que se solicita la publicación de la misma.

Tópicos, Revista de Filosofía recibe colaboraciones en castellano o en inglés, aunque ocasionalmente también se reciben artículos en italiano y francés. Las colaboraciones deben presentarse acompañadas del título en inglés y en español, un resumen (*abstract*) de entre 100 y 150 palabras, en los dos idiomas, y palabras clave, también en los dos idiomas; notas a pie de página, ilustraciones y bibliografía completa al final del texto. Deben indicarse claramente el título del artículo, autor, adscripción académica y datos de localización en hoja aparte (*titlepage*). Las colaboraciones deben enviarse electrónicamente en un formato abierto reconocido, se recomienda Open Document. Se solicita codificar los textos de otros idiomas en UTF8 y usar los formatos matemáticos de Open Document.

En el caso de trabajos sobre autores clásicos se requiere que las fuentes se citen según es costumbre entre los especialistas. Así, por ejemplo, a los presocráticos se les citará según Diels Kranz, a Aristóteles según Bekker, a Kant según la edición de la Academia, a Marx y Engels según MEGA, los fragmentos del joven Hegel según Nohl, etc. En el caso de autores medievales de quienes no exista una edición crítica universalmente aceptada se les podrá citar según la estructura propia de la obra: *Summa*, Cuestión, Comentario, etc. Lo anterior no rige para citas completamente marginales.

Después de citar por primera vez una obra se pueden utilizar abreviaturas convencionalmente aceptadas. Por ejemplo, *Met.* para la *Metafísica*, *Ak* para la edición de Kant en la academia, *DK* para la edición de Diels Kranz, *KrV* para la *Crítica de la Razón Pura*, etc. En el caso de otro tipo de fuentes y de literatura crítica se deberá citar de acuerdo al formato APA.

Para la introducción de textos de otros alfabetos se considera correcta la transliteración (de acuerdo a estándares reconocidos) de palabras o frases aisladas; no así de pasajes largos o cuya discusión resulta parte fundamental de la exposición. Adjunto a la versión informática del artículo se debe proveer una copia de la fuente original en la que el texto fue escrito e impreso; si esto no es posible por las leyes de Copyright, debe indicar en una nota el nombre de la fuente que fue utilizada y algún procedimiento para conseguirla.

La correspondencia debe enviarse a:

Tópicos, Revista de Filosofía
Facultad de Filosofía y Ciencias Sociales
UNIVERSIDAD PANAMERICANA
Augusto Rodin 498
Insurgentes Mixcoac
03920 México, D. F.
Correo electrónico: topicos@up.edu.mx
<https://revistas.up.edu.mx/topicos/>

CÓDIGO DE ÉTICA

Se considera dentro de las buenas prácticas y la ética profesional para la investigación que los colaboradores de Tópicos Revista de Filosofía cumplan cabalmente con los siguientes requisitos para proponer la publicación de cualquier artículo o reseña:

1. Que el trabajo sea inédito; no se aceptarán trabajos que hayan sido enviados o que estén bajo arbitraje en otras revistas.

2. Que el trabajo sea original; no se aceptarán trabajos que se compongan total o parcialmente de reproducciones o traducciones de otros materiales o cualquier otro tipo de instancia que pueda juzgarse como plagio.

3. Que el trabajo incluya explícitamente las fuentes bibliográficas de donde extrae algún tipo de información, capturando de manera completa los datos de las mismas y proporcionando, en la medida de lo posible, el número DOI de tales fuentes. En caso de utilizar algún contenido no publicado, el colaborador deberá contar con el permiso expreso del (o los) autor(es) del material en cuestión para su uso o reproducción parcial o total.

4. Si partes del trabajo se han publicado previamente como memorias de congresos, versiones previas de otros artículos, introducciones o capítulos de libros, etc., deberán proporcionarse las fuentes de estos materiales y explicitar esto en el trabajo.

5. Si el trabajo es en coautoría, todos los autores deberán estar de acuerdo con los puntos aquí señalados y deberán elegir a uno de ellos como autor de contacto para cualquier tipo de comunicación con la revista.

6. Que el trabajo incluya todos los agradecimientos pertinentes, tales como instituciones u organismos que financiaron la investigación o proporcionaron alguna beca, escuelas o grupos de trabajo que hayan participado directa o indirectamente en la formación del trabajo, etc.

7. Que el autor o los autores del trabajo no mantengan algún vínculo comercial, financiero o particular con personas o instituciones que pudieran tener intereses relacionados con el trabajo propuesto; en otras palabras, que eviten cualquier conflicto de intereses.

8. Que el autor o los autores del trabajo estén conscientes y de acuerdo con que la publicación del trabajo supone la cesión de derechos (copyright) a la Universidad Panamericana, que se reserva el derecho a distribuir en Internet la versión publicada del artículo o reseña en conformidad con las leyes vigentes.